22-23 (2014-2015)

ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА

ГІСТОРЫЯ: ЛІТАРАТУРА, ПРАВА, ПАЛІТЫКА

Палітычная сфера
Часопіс палітычных даследаванняў
Беларусь (Мінск); Літва (Вільня, Коўна)

Інстытут палітычных даследаванняў "Палітычная сфера"
Універсітэт Вітаўта Вялікага
Інстытут Вялікага Княства Літоўскага

Гісторыя: літаратура, права, палітыка # 22-23 (2014-2015)
"Палітычная сфера" – ***спецыялізаванае выданне*** *па палітычных і сацыяльных навуках у Беларусі.Часопіс друкуе вынікі навуковых даследаванняў з розных галін палітычнай навукі і сумежных дысцыплін. Усе артыкулы часопіса праходзяць ананімнае акадэмічнае рэцэнзаванне. Адпаведнасць навуковым стандартам, а таксама эмпірычны ці тэарэтычны ўнёсак у разуменне палітыкі з'яўляюцца асноўным патрабаваннем для публікацыі. Выданне ўключана ў шэраг міжнародных баз навуковых публікацый, у прыватнасці Central and Eastern European On-line Library, а таксама рэферуецца ў International Political Science Association (IPSA) Abstracts.*
Часопіс выдаецца з 2001 года.

На вокладцы: партрэт Бернхарда Прытвіца (гравюра XIX стагоддзя з арыгіналу XVII стагоддзя)

Стыль-рэдактар – Ганна Міхальчук
Карэктар – Ганна Міхальчук
Макетаванне – Дзмітры Ісаеў

LT-07110, Lietuva, Vilnius, Fabijoniškių g. 59–26
220064 Мінск а/с 59
E-mail: info@palityka.org
Web: www.palityka.org

Заснавальнік і выдавец – Інстытут палітычных даследаванняў "Палітычная сфера".
Наклад – 299 асобнікаў.
Надрукавана ў Літоўскай Рэспубліцы

ISSN 1819–3625

Political Sphere (Palityčnaja Sfiera)
Journal of Political Studies
Belarus (Minsk); Lithuania (Vilnius, Kaunas)

Institute of Political Studies *Political Sphere*
Vytautas Magnus University
Grand Duchy of Lithuania Institute

History: Literature, Law, Politics # 22-23 (2014-2015)

Political Sphere (Palityčnaja Sfiera) is a leading ***specialized periodical*** *in the field of political and social sciences in Belarus. The journal publishes research materials on all key topics and on all approaches of political science and related disciplines. All articles undergo anonymous academic peer-review. Selection of materials for publication is based on their adherence to* ***scholarly standards*** *as well as their empirical and theoretical contribution to understanding of politics. The publication is included in a number of international social science databases, in particular, in the* ***Central and Eastern European On-line Library.*** *It is also referenced in the* ***International Political Science Association (IPSA) Abstracts.*** *Materials for publication are accepted in Belarusian, Russian, English, Ukrainian and Polish languages.*
Published since 2001.

On the cover: Portrait of Bernhard von Prittwitz (19th century engraving based on the 17th century original)

E-mail: info@palityka.org
Web: www.palityka.org
220064 Belarus, Minsk, P. B. box 59
LT-07110 Lithuania, Vilnius, Fabijoniškių g., 59–26

The journal was founded and published by the Institute of Political Studies *Political Sphere*

ISSN 1819–3625

Падпіска на друкаваную прадукцыю Інстытута палітычных даследаванняў
Палітычная сфера

Агульная інфармацыя
Часопіс "Палітычная сфера" з'яўляецца вядучым спецыялізаваным выданнем па палітычных навуках у Беларусі. З 2005 года часопіс выходзіць з перыядычнасцю два разы на год. Падпіска не прадугледжвае перадаплаты, аплата ажыццяўляецца пасля атрымання нумара.

Працэдура падпіскі
Для таго, каб падпісацца на часопіс, неабходна адправіць запыт у адвольнай форме на электронны адрас info@palityka.org. Запыт апрацоўваецца і ўносіцца ў базу звестак.

Правы падпісчыкаў
Кожны падпісчык атрымлівае паведамленні аб выхадзе новых нумароў часопіса ды іншых выданняў Інстытута. Першы замоўлены нумар падпісчык аплачвае ў поўным памеры. Для набыцця другога нумару даецца зніжка памерам 20% ад кошту. На набыццё трэцяга і наступных нумароў даецца зніжка памерам 40%. Зніжка падпісчыкам распаўсюджваецца на ўсе іншыя выданні Інстытута, а таксама больш раннія нумары часопіса.

Кошты і ўмовы
Актуальныя кошты ды іншыя ўмовы набыцця глядзіце на сайце: www.palityka.org

Subscribe to Publications of Institute of Political Studies *Political Sphere*

General information
The Belarusian political science journal Political Sphere (Palityčnaja Sfiera) is a specialized peer-review periodical. Since 2005 journal is issued two times a year. Subscription does not include prepayment; payment is done upon the receipt of a journal issue.

The procedure for subscription
To subscribe to the journal please send a request in any form to info@palityka.org. The request will be processed and entered into the database.

The rights of subscribers
Each subscriber receives a notification about the new issue and other publications of the Institute. The first time subscriber pays the full amount. With a purchase of the second issue a 20% discount applies. With a purchase of the third and subsequent issues a subscriber will receive a 40% discount. Discounts apply to all subscribers to other publications of the Institute, as well as earlier issues of the journal.

Prices and conditions
Current prices and other purchase conditions can be found at: www.palityka.org.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Змест

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Contents

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015
ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
History: Literature, Law, Politics № 22-23 (2014-2015)

Abstracts and Keywords

Social and Legal Tradition of the GDL

David Frick. Tolerating the intolerable: coexistence in the 17th century Vilnius

The article considers the practices of tolerance and coexistence of different religious and ethnic communities of Vilnius in the 17th century. In early modern period Vilnius had a very heterogeneous population: Lutherans, Calvinists, Catholics, Uniates, Orthodox Christians, Jews, and Muslims. The author raises the question how a relatively peaceful coexistence of diverse religious communities was maintained in the era of conflicts and wars. Through the analysis of certain social practices (marriage, settlement, baptism, etc.), and comparison with other European cities (the German imperial cities, Lviv), the author maps the place of Vilnius on the scale of tolerance of European cities of early modern era.

Keywords: Vilnius, Tolerance, Religious Communities, History of Denominations.

Natallia Sliž. The Magistrate Court of Hrodna: the Compliance of Legal Practice with Magdeburg Law (1639–1642)

The work of the Magistrate Court of Hrodna was scarcely studied in the historiography. The main source for the study of judicial practice was the 1639–1642 book. It provided the material for analysing the court work, its compliance with the law, and the court composition. The institution operated in accordance with the privileges and regulations, including the Speculum Saxonum and Ius municipale. The court dealt with both document recording and consideration of lawsuits. The officials were qualified enough to keep records in accordance with the law, but conflict, abuse and delinquency took place nevertheless.

Keywords: Magistrate, Magdeburg Law, Judicial Practice.

Juraś Bačyšča. Biblical Influence on the Statutes of the Grand Duchy of Lithuania

The author focuses on importantce of the Bible in the formation of the Grand Duchy of Lithuania law. He analyses the key ideas of the era, the ideological orientation of the creators and the texts of these legal monuments. He notes a tendency of convergence of the GDL legislation with biblical law during the 16th century. The author also mentions the impact of the Reformation on the understanding of biblical values in the GDL society. The influence of the Bible helped to expand the idea of values of freedom and human life, and the moral dimension of law. Reliance on biblical values contributed to the relevance of the GDL Statutes for several centuries.

Keywords: GDL Statutes, Bible, History of Law, Grand Duchy of Lithuania, Renaissance.

Literature and Politics

Hans Rothe. **What is the "Old Russian Literature"?**

The text summarises the author's many years of research of ancient literature of the East Slavs, including primary sources and later interpretations, as well as the development of Slavic Studies as a discipline which has experienced considerable political influence. He analyses the origin of the phenomenon of "Old Russian literature", the development of the body of texts, the problem of influences and borrowings. He pays considerable attention to the institutional aspects of the book culture of Eastern Europe, as well as various assessments and interpretations of the phenomenon of "Old Russian literature" in scientific studies of the 19th and 20th centuries.

Keywords: Old Russian Literature, History of Literature, Ancient Rus', Slavic Studies.

Polemics and Working Materials

Leonid Tymoshenko. **Controversial Issues of the History of the Union of Brest**

The article discusses a number of important problems of studying the Union of Brest of 1596. It attempts to separate the scientific and socio-political problems of understanding of the event, and mentions the main directions and achievements in the study of the sources, motivations and reactions to the project of unification of the Catholic and the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth. The author presents the most controversial and debatable issues.

Keywords: Union of Brest, History of Denominations, Historiography, Uniate Church.

Aliaksiej Martyniuk. **Bernhard Prittwitz: "German Cossack" on the Steppe Frontier of the Crown and the Duchy in the 16th Century**

The article is devoted to Bernhard Prittwitz (about 1500–1561), the headman of the city of Bar and one of the organizers of the defense of the Polish Kingdom and the Grand Duchy of Lithuania from the Tatar invasions. Prittwitz was the founder of the Cossacks at their early stage, and his "Memorandum" and the letters are important sources on the subject. Activities of Bernhard Prittwitz are considered in the context of the general historical processes that took place in the 16th century on the steppe frontier of the Polish-Lithuanian Commonwealth, Russia and other Eastern European countries.

Keywords: Polish Kingdom, Grand Duchy of Lithuania, Steppe Frontier, Cossacks, Tatars.

Filip Padbiarozkin. **Albert Krantz and Ivan the Terrible: a Story of a Message**

Albert Krantz was a clergyman from Lubeck, a German humanist and author of several works on the history of the peoples of "Germaniae magnae" – in his opinion, an existing ethnoterritorial community of Germans and Slavs. The object of the study is his work Wandalia. Wandalia is permeated by the spirit of pre-Reformation German humanism and displays the classic for the late Middle Ages idea of the "own" antiquity. The author thinks that consideration of Russian subjects of Vandalia is particularly important, because this work was published even before the "Notes on Muscovy" of Sigismund von Herberstein and to this day remains almost unknown within the Russian-speaking readership.

Keywords: Historiography of Renaissance, Muscovy, Ivan the Terrible, Albert Krantz, Wandalia.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015
ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
Гісторыя: літаратура, права, палітыка № 22-23 (2014-2015)

Анатацыі і ключавыя словы

Грамадская і прававая традыцыя ВКЛ

Дэвід Фрык. Цярпенне невыцерпнага: суіснаванне ў Вільні XVII стагоддзя

Артыкул прысвечаны разгляду практык талерантнасці і суіснавання розных рэлігійных і этнічных супольнасцяў Вільні XVII стагоддзя. У раннім Новым часе Вільня мела вельмі разнароднае насельніцтва: лютэране, кальвіністы, каталікі, уніяты, праваслаўныя, юдэі, мусульмане. Аўтар ставіць пытанне пра тое, якім чынам забяспечвалася адносна мірнае суіснаванне розных супольнасцяў у эпоху рэлігійных канфліктаў і войнаў. Праз аналіз асобных сацыяльных практык (шлюб, рассяленне, хрышчэнне і гэтак далей), а таксама параўнанне з іншымі гарадамі Еўропы (нямецкія імперскія гарады, Львоў), вызначаецца месца Вільні на шкале талерантнасці еўрапейскіх гарадоў ранняга Новага часу.

Ключавыя словы: Вільня, талерантнасць, рэлігійныя супольнасці, канфесійная гісторыя.

Наталля Сліж. Гарадзенскі бурмістраўска-радзецкі суд: суадносіны судовай практыкі з магдэбургскім правам (1639–1642 гады)

Дзейнасць гарадзенскага бурмістраўска-радзецкага суда мала вывучана ў гістарыяграфіі. Асноўнай крыніцай па даследаванні судовай практыкі стала кніга за 1639–1642 гады. Яна дала магчымасць прааналізаваць асаблівасці працы суда, яе адпаведнасць заканадаўству, склад суда. Установа працавала ў адпаведнасці з прывілеямі і заканадаўчымі актамі, такімі як “Саксонскае Люстра” і “Вейхбільд”. Суд займаўся як актыкацый дакументаў, так і разглядам судовых спраў. Кваліфікацыя ўраднікаў дазваляла весці справаводства ў адпаведнасці з заканадаўствам, але пры гэтым не абышлося без канфліктаў, злоўжыванняў і правапарушэнняў.

Ключавыя словы: магістрат, магдэбургскае права, судовая практыка.

Юрась Бачышча. Біблійныя ўплывы на Статуты Вялікага Княства Літоўскага

Аўтар звяртае ўвагу на важную ролю Бібліі ў фармаванні права Вялікага Княства Літоўскага. Робіцца аналіз ключавых ідэяў эпохі, ідэйнай скіраванасці складальнікаў Статутаў і саміх тэкстаў гэтых прававых помнікаў. Заўважаецца тэндэнцыя збліжэння заканадаўства ВКЛ з біблійным законам на працягу XVI стагоддзя. Адзначаецца ўплыў Рэфармацыі на разуменне біблійных каштоўнасцяў у тагачасным грамадстве

ВКЛ. Уплывы Бібліі спрыялі пашырэнню ідэі каштоўнасці свабоды і жыцця чалавека, а таксама маральнага вымярэння закону.

Ключавыя словы: Статуты ВКЛ, Біблія, гісторыя права, Вялікае Княства Літоўскае, рэнесанс.

Літаратура і палітыка

Ганс Ротэ. **Што такое “старажытнаруская літаратура”?**

Тэкст падсумоўвае шматгадовыя даследаванні аўтара па вывучэнні старажытнай літаратуры ўсходніх славян – як уласна першакрыніц, так і больш позніх інтэрпрэтацый, а таксама развіцця славістыкі як дысцыпліны, што адчувала значныя палітычныя ўплывы. Аналізуецца паходжанне феномену “старажытная руская літаратура”, развіццё корпусу тэкстаў, праблема ўплываў і запазычванняў. Значная ўвага надаецца інстытуцыянальным аспектам развіцця кніжнай культуры Усходняй Еўропы, а таксама розным ацэнкам і інтэрпрэтацыям феномена “старажытнарускай літаратуры” ў навуковых даследаваннях XIX і XX стагоддзя.

Ключавыя словы: старажытнаруская літаратура, гісторыя літаратуры, Старажытная Русь, славістыка.

Палемікі і працоўныя матэрыялы

Леанід Цімашэнка. **Спрэчныя пытанні з гісторыі Берасцейскай уніі**

У тэксце пазначаюцца некаторыя актуальныя праблемы вывучэння Берасцейскай уніі 1596 года, робіцца спроба развесці ўласна навуковыя і грамадска-палітычныя праблемы ў асэнсаванні падзеі, пазначаюцца асноўныя напрамкі і дасягненні ў даследаванні крыніц, матываў і рэакцыі на праект злучэння каталіцкай і праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай і Вялікім Княстве Літоўскім. Пазначаюцца найбольш спрэчныя і дыскусійныя пытанні.

Ключавыя словы: Берасцейская унія, канфесійная гісторыя, гістарыяграфія, уніяцтва.

Аляксей Мартынюк. **Бернхард Прытвіц: “нямецкі казак” на стэпавай мяжы Кароны і Княства ў XVI стагоддзі**

Артыкул прысвечаны Бернхарду Прытвіцу (каля 1500–1561), старасту горада Бар і аднаму з арганізатараў абароны Польскага Каралеўства і Вялікага Княства Літоўскага ад татарскіх набегаў. Прытвіц стаяў ля вытокаў з’яўлення казацтва на раннім этапе, яго “Мемарандум” і лісты з'яўляюцца важнай крыніцай па гэтым пытанні. Дзейнасць Бернхарда Прытвіца разглядаецца ў кантэксце агульных працэсаў, якія адбываліся ў XVI стагоддзі на стэпавай мяжы Рэчы Паспалітай, Маскоўскай дзяржавы і іншых краін Усходняй Еўропы.

Ключавыя словы: Польскае Каралеўства, Вялікае Княства Літоўскае, стэпавая мяжа, казацтва, татары.

Філіп Падбярозкін. **Альберт Кранц і Іван Жахлівы: гісторыя аднаго паслання**

Альберт Кранц – канонік Любека, нямецкі гуманіст і аўтар некалькіх гістарычных прац, прысвечаных гісторыі народаў "Germaniae magnae" – існуючай, на яго думку, этнатэрытарыяльнай супольнасці германцаў і славян. Аб'ектам даследавання стане яго праца "Вандалія". "Вандалія" прасякнутая духам перадрэфармацыйнага нямецкага гуманізму, у ёй адлюстраваныя класічныя для позняга сярэднявечча ідэі "сваёй" антычнасці. Аўтар лічыць актуальным спецыяльны разгляд "рускіх" сюжэтаў "Вандаліі" з прычыны таго, што праца была выдадзеная яшчэ да "Нататак пра Масковію" Сігізмунда Герберштэйна і дагэтуль застаецца малавядомай рускамоўнаму чытачу.

Ключавыя словы: рэнесансная гістарыяграфія, Маскоўская дзяржава, Іван Жахлівы, Альберт Кранц, Wandalia.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015
ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
История: литература, право, политика № 22-23 (2014-2015)

Аннотации и ключевые слова

Общественная и правовая традиция ВКЛ

Дэвид Фрик. **Терпение нестерпимого: сосуществование в Вильнюсе XVII века**

Статья посвящена рассмотрению практик толерантности и сосуществования различных религиозных и этнических сообществ Вильнюса XVII века. В раннем Новом времени Вильнюс имел очень разнородное населения: лютеране, кальвинисты, католики, униаты, православные, иудеи, мусульмане. Автор ставит вопрос о том, каким образом обеспечивалась относительно мирное сосуществование различных сообществ в эпоху религиозных конфликтов и войн. Через анализ отдельных социальных практик (брак, расселение, крещение и так далее), а также сравнение с другими городами Европы (немецкие имперские города, Львов), определяется место Вильнюса на шкале толерантности европейских городов раннего Нового времени.

Ключевые слова: Вильнюс, толерантность, религиозные сообщества, конфессиональная история.

Наталья Слиж. **Гродненский бурмистровско-радецкий суд: соотношение судебной практики с магдебургским правом (1639–1642 годы)**

Деятельность гродненского бурмистровско-радецкого суда мало изучена в историографии. Основным источником по исследованию судебной практики стала книга за 1639–1642 годы. Она позволила проанализировать особенности работы суда, ее соответствие законодательству, состав суда. Учреждение работало в соответствии с привилегиями и законодательными актами, такими как «Саксонское Зерцало» и «Вейхбильд». Суд занимался как актикацией документов, так и рассмотрением судебных дел. Квалификация урядников позволяла вести делопроизводство в соответствии с законодательством, но при этом не обошлось без конфликтов, злоупотреблений и правонарушений.

Ключевые слова: магистрат, магдебургское право, судебные практика.

Юрий Бачища. **Библейские влияния на Статуты Великого Княжества Литовского**

Автор обращает внимание на важную роль Библии в формировании права Великого Княжества Литовского. Делается анализ ключевых идей эпохи, идейной направлен-

ности составляющих Статутов и самих текстов этих правовых памятников. Замечается тенденция сближения законодательства ВКЛ с библейским законом в течение XVI века. Отмечается влияние Реформации на понимание библейских ценностей в тогдашнем обществе ВКЛ. Влияние Библии способствовало расширению идеи ценности свободы и жизни человека, а также морального измерения закона.

Ключевые слова: Статуты ВКЛ, Библия, история права, Великое Княжество Литовское, Ренессанс.

Литература и политика

Ганс Роте. **Что такое «древнерусская литература»?**

Текст подытоживает многолетние исследования автора по изучению древней литературы восточных славян – как собственно первоисточников, так и более поздних интерпретаций, а также развитие славистики как дисциплины, которая переживала значительное политическое влияние. Анализируется происхождение феномена «древнерусская литература», развитие корпуса текстов, проблема влияний и заимствований. Значительное внимание уделяется институциональным аспектам развития книжной культуры Восточной Европы, а также различным оценкам и интерпретациям феномена «древнерусской литературы» в научных исследованиях XIX и XX веков.

Ключевые слова: древнерусская литература, история литературы, Древняя Русь, славистика.

Полемики и рабочие материалы

Леонид Тимошенко. **Спорные вопросы из истории Брестской унии**

В тексте рассматриваются некоторые актуальные проблемы изучения Брестской унии 1596 года, делается попытка развести собственно научные и общественно-политические проблемы в осмыслении события, обозначаются основные направления и достижения в исследовании источников, мотивов и реакции на проект соединения католической и православной церкви в Речи Посполитой и Великом Княжестве Литовском. Обозначаются наиболее спорные и дискуссионные вопросы.

Ключевые слова: Брестская уния, конфессиональная история, историография, униатство.

Алексей Мартынюк. **Бернхард Притвиц: «немецкий казак» на степной границе Короны и Княжества в XVI веке**

Статья посвящена Бернхарду Притвицу (около 1500–1561), старосте города Бар и одному из организаторов обороны Польского Королевства и Великого Княжества Литовского от татарских набегов. Притвиц стоял у истоков становления казачества на раннем этапе, его «Меморандум» и письма являются важным источником по этому вопросу. Деятельность Бернхарда Притвица рассматривается в контексте общих

процессов, которые проходили в XVI веке на степном фронтире Речи Посполитой, Московского государства и других стран Восточной Европы.

Ключевые слова: Польское Королевство, Великое Княжество Литовское, степной фронтир, казачество, татары.

Филипп Подберёзкин. **Альберт Кранц и Иван Грозный: история одного послания**

Альберт Кранц – каноник Любека, немецкий гуманист и автор нескольких исторических трудов, посвященных истории народов «Germaniae magnae» – существующей, по его мнению, этнотерриториальной общности германцев и славян. Объектом исследования станет его труд «Wandalia». «Wandalia» проникнута духом предреформационного немецкого гуманизма, в ней находят свое отражение классические для позднего средневековья идеи «своей» античности. Автор считает актуальным специальное рассмотрение «русских» сюжетов «Вандалии» ввиду того, что труд был издан еще до «Записок о Московии» Сигизмунда Герберштейна и по сей день остается малоизвестным русскоязычному читателю.

Ключевые слова: ренессансная историография, Московское государство, Иван Грозный, Альберт Кранц, Wandalia.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Дэвід Фрык

Цярпенне невыцерпнага: суіснаванне ў Вільні XVII стагоддзя

Сцверджанне, што Вільня ранняга Новага часу была шматнацыянальным горадам рызыкуе зменшыць разнастайнасць канкурэнтных і перакрыжаваных абавязакаў, якія рэлігіі, культуры, мовы і этнічныя сувязі накладалі на асобнага віленца. Таксама пакідаецца па-за ўвагай сродкі, якія рабілі магчымым суіснаванне ў горадзе. У сваім артыкуле я паспрабую знайсці месца Вільні на канфесіянальнай мапе Еўропы – ацаніць ступень яе шматкультурнасці, выявіць некаторыя сродкі і механізмы, выпрацаваныя жыхарамі для заахвочвання, аблягчэння і часам навязвання цярпімасці. Таксама я пастараюся змясціць горад на шкале падыходаў, вынайдзеных тагачаснымі грамадствамі Еўропы для вырашэння праблемаў сумеснага пражывання прадстаўнікоў некалькіх канфесіі, – ад выключэння на адным краі шкалы, да розных тыпаў уключэння на другім.

Але на пачатку каротка апішам кантэкст, у якім разгортваліся падзеі. Вільня была горадам са змешаным насельніцтвам нават да фармальнай хрысціянізацыі Вялікага Княства Літоўскага, здзейсненай пад патранажам рымска-каталіцкай царквы Польскага Каралеўства. У той час горад быў населены паганцамі літоўцамі, праваслаўнымі русінамі і рыма-каталікамі немцамі. Некаторыя даследчыкі выводзяць віленскую традыцыю *практычнай* талерантнасці з перадумоваў, што склаліся да хрысціянізацыі.[1]

Пачатак XV стагоддзя адзначыўся прыходам у віленскі рэгіён пэўнай колькасці татар, якія, аднак, не мелі юрыдычнага права жыць за сценамі Вільні. Драўляная мячэць і школа былі закладзены ў суседнім прадмесці Лукішкі, і з таго часу новая супольнасць стала часткай штодзённага жыцця горада. Габрэі атрымалі юрыдычныя правы ў Вільні пазней, чым у іншых гарадах гістарычнай Літвы. Першая значная сінагога з'явілася ў цэнтры горада ў 1573 годзе. А ў 1593 годзе, пасля антыгабрэйскіх сутыкненняў, кароль Жыгімонт III Ваза дараваў габрэям Вільні падставовы прывілей жыць на

[1] Больш літаратуры пра ранні перыяд гісторыі Вялікага Княства Літоўскага і Вільні гл.: Frick 2013, 5–6, 427, fn. 7. Гэты тэкст першапачаткова быў напісаны без спасылак для вуснай прэзентацыі гэтай кнігі, таму большасць спасылак тут падаецца менавіта на яе.

вызначаных вуліцах і займацца асобнымі сферамі дзейнасці – *“асабліва з-за таго, што яны [габрэі Вільні] ўжо былі тут да нашага слаўнага прыходу ў Карону Польскую і Вялікае Княства Літоўскае”*.[2]

Пачынаючы з другой паловы XVI стагоддзя, устойлівай часткай гарадскога жыцця стала рэфармацыя. Лютэране і кальвіністы пастаянна прысутнічалі ў канфесійным ландшафце Вільні. Лютэранская царква, заснаваная каля 1555 года на Нямецкай вуліцы, гуртавала галоўным чынам кіроўную эліту нешляхетнага паходжання (да ўвядзення забароны 1666 года), а таксама купцоў, рамеснікаў, асобаў занятых прэстыжнымі (доктар, юрыст, ювелір) і менш прэстыжнымі (дубільшчыкі скуры) спецыяльнасцямі. Дзве лютэранскія кангрэгацыі (нямецкамоўная большасць і польскамоўная меншасць) дзялілі адзін будынак і часам адных і тых жа двухмоўных міністраў.

Што тычыцца кальвіністаў, то пачынаючы з 1560-х гадоў яны маліліся ў прыватных маёнтках, але не пазней за 1577 год пачалі будаваць уласны царкоўны комплекс уздоўж Бернардзінскай вуліцы – царква Св. Міхаіла. Пасля антыкальвінісцкіх хваляванняў 1639 года, каралеўскі ўказ 1640 года перамесціць іх на старыя могілкі адразу за мурам горада, дзе супольнасць таксама захавалася. Кальвінісцкая царква ВКЛ была пераважна шляхецкай, хаця да яе далучылася і пэўная колькасць гараджанаў, асабліва ў такіх гарадах, як Вільня. Рэлігійная супольнасць складалася з польскамоўнай большасці і нямецкамоўнай меншасці, да апошняй далучылася таксама некаторая колькасць шатландцаў.

У 1596 годзе, па выніках Берасцейскай уніі, большасць русінскай праваслаўнай царкоўнай іерархіі згадзілася заключыць саюз з Рымам, сфарміравалася тое, што атрымае назву “ўніяцкая царква”. Значная частка шараговых вернікаў і ніжэйшага святарства, тым не менш, адмовіліся прызнаваць вынікі уніі. Яны працягвалі лічыць сябе сапраўднымі праваслаўнымі і адпаведна – спадкаемцамі ўсіх правоў і прывілеяў, нададзеных так званым “грэкам” горада і ўсёй дзяржавы. У 1595 годзе праваслаўныя цэрквы Вільні сталі ўніяцкімі, таму ад 1598 года праваслаўныя пачалі будаваць свой новы сакральны цэнтр у царкве Святога Духа – адразу насупраць галоўнага уніяцкага комплексу Царквы Святой Тройцы.[3]

Такім чынам, да 1650 года Вільня, як адносна невялікая кангламерацыя, была заселена русінамі, палякамі, літоўцамі, немцамі, габрэямі і татарамі (у дадатак да невялікай колькасці шатландцаў, італьянцаў і іншых імігрантаў). Гэтыя людзі маліліся ў прыблізна 23 каталіцкіх, 9 уніяцкіх, адной праваслаўнай, кальвінісцкай і лютэранскай цэрквах, галоўнай сінагозе і мячэці. Гараджане размаўлялі па-польску, па-русінску (па-стара-

[2] Пра паселішчы татар і габрэяў у Вільні гл.: Frick 2013, 6, 428, fn. 10–12.
[3] Пра канфесіі Вільні ранняга Новага часу і іх узаемадзеянне гл.: Frick 2013, 6–7, 428, fn. 14–17.

беларуску), па-нямецку, на ідыш, па-літоўску, па-татарску, маліліся і вывучалі трактаты на лацінскай, царкоўнаславянскай, арамейскай мове, іўрыце і крыху па-арабску. Польская мова была lingua franca горада, а ўсе хрысціяне адчувалі ціск (які, аднак, многія ігнаравалі) і заахвочванне падпарадкоўвацца асобным польскім і рыма-каталіцкім нормам, якія выступалі адным з механізмаў сацыяльнай мабільнасці.

Насельніцтва горада з прыкладнай колькасцю 20 000 чалавек значна саступала старой сталіцы Рэчы Паспалітай Кракаву, не кажучы ўжо пра Гданьск/Данцыг ці гарады паўночна-заходняй Еўропы і паўночнай Італіі.[4] І тым не менш, прадстаўнікі пяці хрысціянскіх канфесій і трох рэлігій знайшлі ў шчыльных кварталах свой дом і былі вымушаны шукаць механізмы суіснавання. Важны складнік "драмы суіснавання" можна прасачыць па схеме рассялення. З кім жа гараджане жылі разам альбо па суседстве і на якой дыстанцыі ў асобных дамах?

Нягледзячы на тое, што можна вылучыць кварталы, дзе дамы належалі пераважна прадстаўнікам адной канфесіі, было шмат выключэнняў. Выглядае на тое, што арандатары кватэр у гэтых дамах – так званыя суседзі – паходзілі з шырокага спектра канфесій. Нават габрэі, нягледзячы на тое, што былі сканцэнтраваны на некалькіх вуліцах гарадскога цэнтра, ні ў якім разе не жылі ў гета, многія жылі далёка ад цэнтра, а многія дамы пад дахам збіралі хрысціян розных канфесій і габрэяў.[5]

"Рымляне" (хрысціяне заходняга абраду – рыма-каталікі, лютэране, кальвіністы) сяліліся пераважна на захад ад Каралеўскага шляху. Шлях вёў праз Рудніцкую браму ўверх па Рудніцкай вуліцы да Гандлёвай плошчы і праз замкавую браму да ніжняга замку. "Грэкі" (хрысціяне ўсходняга абраду) сяліліся на ўсход, недалёка ад месца, дзе канцэнтраваліся іх старажытныя святыні. Можна вылучыць тры лютэранскія паселішчы: 1) для эліты і спецыялістаў, гандляроў і магістратаў – на Замкавай вуліцы і крыху на Нямецкай вуліцы; 2) для гандляроў і рамеснікаў сярэдняга ўзроўню – на і вакол Шкляной вуліцы; 3) для дробных рамеснікаў і гандляроў, галоўным чынам дубільшчыкаў, у прадмесцях Шарэйкішкі і Антокалі. Кальвінісцкая эліта гараджан пераважна размяшчалася на Замкавай вуліцы, насупраць іх лютэранскіх пабрацімаў.

У XVII стагоддзі практычна цалкам русінскай, нават праваслаўнай, была вуліца Субач (Subocz). Хаця ў горадзе яшчэ захоўваліся парэшткі былога больш шчыльнага рассялення гэтай супольнасці на поўначы і захадзе – у накірунку кварталаў вуліц Вастрабрамскай, Конскай і Рудніцкай, а таксама Савіч і Бакшта, разам з ўсходнім краем Гандлёвай плошчы.

Пэўная колькасць рыма-каталікоў мясцілася ва ўсіх кварталах – эліта на Гандлёвай плошчы і ў кварталах Конскай і Рудніцкай вуліц. Менш заможныя сем'і ў раёне вуліц Скопавай і Бернардзінскай, якія знаходзіліся пад юрысдыкцыяй Рымска-каталіцкай

4 Пра дэмаграфію Вільні ранняга Новага часу гл.: Frick 2013, 7, 428–9, fn. 18.
5 Пра характар рассялення габрэяў па горадзе гл.: Frick 2013, 37–41, 60–63.

капітулы. Магнаты, у гэты час ўжо галоўным чынам рыма-каталікі, найбольш шчыльна месціліся ўздоўж Троцкай і Дамініканскай вуліц, з некалькімі важнымі дамамі на вуліцы Замкавай і, у асобных выпадках, па ўсім горадзе. Габрэі пачыналі засяляцца з цэнтра горада, рэальны рост іх супольнасці, верагодна, прыпадае на другую палову XVII стагоддзя. Татары пераважна працягвалі сяліцца ў прадмесці Лукішкі.[6]

Калі не браць пад увагу нязначныя выключэнні, найбольш важнай уласцівасцю рассялення ў Вільні была дастаткова слабая тэндэнцыя да тэрытарыяльнай канцэнтрацыі канфесій. Кожны гараджанін меў штодзённыя шчыльныя кантакты з прадстаўнікамі іншых груп, бо іх прадстаўнікі валодалі маёмасцю і жылі па суседстве. Такім чынам, "суседзі" – арандатары памяшканняў у асобных дамах – маглі належаць да розных рэлігій.

Дамы Вільні таго часу не былі прыстасаваныя для захавання прыватнасці. Інвентары паказваюць, што асноўную жыццёвую прастораю сям'і складаў агульны пакой (ізба), пярэдні пакой (сені) і спалучаная спальня (камора), магчыма, нават кухня. "Суседзі" часта былі вымушаны хадзіць праз пакоі адзін аднаго, каб патрапіць "дамоў". У лепшым выпадку ў прыватную прастору можна было ўвайсці праз драўляныя галерэі, якія размяшчаліся на ўзроўні кожнага паверха па перыметры ўнутранага двара. Некалькі знешніх лесвіц спалучалі такія галерэі з зямлёй. Выкарыстоўваючы галерэі як шлях дадому, жыхары маглі пастаянна бачыць і чуць тое, што адбываецца ў іх суседзяў. Акрамя таго, горад быў вымушаны хоць на нейкім узроўні дастасаваць як мінімум два хрысціянскія, а таксама габрэйскі календары. Напрыклад, па час Вялікага посту альбо Вялікадня адна частка горада магла пасціцца, а другая святкаваць, што часта здаралася у межах аднаго дома і нават адной сям'і.[7]

Улічваючы такое шчыльнае сумеснае існаванне канфесій і рэлігій, паўстае пытанне: "Як людзі спраўляліся з адрозненнямі"? Ніжэй я закрану некалькі эпізодаў іх жыццёвага цыкла – хрышчэнне, выбар хросных бацькоў, заляцанне, шлюб, смерць і хаўтуры. Будуць прапанаваны высновы пра ўзровень талерантнасці і цярпення, таксама я паспрабую размясціць Вільню ранняга Новага часу на еўрапейскай раннемадэрнай шкале падыходаў да праблемы рэлігіі і канфесійнай разнастайнасці ў гарадскіх умовах.

Хрышчэнне і выбар хросных бацькоў

У трактаце, надрукаваным у Познані ў 1580 годзе, польскі езуіт Якуб Вуек, будучы перакладчык Бібліі і ключавая фігура контррэфармацыі ў Польскім Каралеўстве і на землях ВКЛ, крытыкаваў грахі "нашых католікаў", якія *"нават у рэчах, што кранаюць пытанне веры, маюць смеласць падтрымліваць сувязі з ерэтыкамі, наведваючы іх хрэсьбіны, вяселлі і па-*

[6] Пра канфесійную тапаграфію Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, главы 1, 2.

[7] Пра канфлікт і суіснаванне множнасці календароў у горадзе гл.: Frick 2013, глава 4.

хаванні” (Wujek, 1579–1580, vol. 2: 55).[8] Непакой Вуека адпавядаў непакою царквы Рэчы Паспалітай ўвогуле. Пры гэтым ён толькі што вызваліў пасаду рэктара Віленскай акадэміі і ў сваім тэксце, відавочна, меў на ўвазе сітуацыю ў Літве і Беларусі.

На іншым полюсе канфесійнага спектру ў Гданьску выйшла з друку кальвінісцкая “Agenda” (1637) – падручнік дактрын і абрадаў для пратэстанцкіх міністраў Польскага Каралеўства і Вялікага Княства Літоўскага. Выданне ўтрымлівала падобныя перасцярогі супраць любой формы духоўнага сваяцтва з усімі, хто не належыць да канфесіі, – *“служкі Бога павінны прыкладаць усе намаганні, каб набожныя бацькі для Святога Хрышчэння [сваіх дзяцей] не атрымлівалі хросных бацькоў іншай рэлігіі, а самі не павінны станавіцца хроснымі такіх [дзяцей] без нейкай значнай і важнай прычыны”* (Agenda, 1637: 47).

Адной з прычын забароны, у дадатак да агульных спроб падтрымаць дысцыпліну, было тое, што святарства ўсіх канфесій, якія практыкавалі хрышчэнне немаўлят, – нягледзячы на рознае разуменне прыроды таемства – у пераважнай большасці пагаджаліся, што *адной* з функцый хроснага бацькоўства з'яўляецца хрысціянскае выхаванне дзяцей. Тым не менш, існуюць сведчанні, што ў Вільні не ўсе бацькі прыслухоўваліся да такіх заклікаў, а некаторыя мясцовыя святары моўчкі глядзелі, як прадстаўнікі іншых канфесій падыходзілі да хрысцільнай купелі. Гэта дае падставы меркаваць, што для некаторых міран, а магчыма, і мясцовага прыхадскога/парафіяльнага святарства, хроснае бацькоўства служыла мэтам, адрозным ад закладзеных у інструкцыях рэлігійных канфесій ці, прынамсі, мела сваё дадатковае значэнне.

Паспрабуем засяродзіцца на лакальным узроўні – суседзі і сям'я. У 1636 годзе на Шкляной вуліцы (18.08)[9] месціўся сціплы двухпавярховы “невялікі цагляны дом” лютэранскага гандляра Марціна Бухнера (Marcin Buchner). Бухнер з жонкай Рэгінай Сцегераўнай (Regina Stegierówna) меў прынамсі пяць дзяцей, якія заключылі шлюб з лютэранамі. У мяне таксама атрымалася ідэнтыфікаваць адну ягоную ўнучку. Уся сям'я валодала і займала дамы ў квартале Шкляной вуліцы цягам ўсяго XVII стагоддзя.[10]

Іх малодшы сын, купец Ян Бухнер (Jan Buchner) стаў ключавой асобай гандлярскай часткі лютэранскай супольнасці Вільні. За пэўны час ён разбагацеў, і паміж 1662–1701 гадамі яго шчодрасць да царквы складала канкурэнцыю лютэранскай эліце. У 1671 і 1673 гадах, разам з прадстаўнікамі эліты, Бухнер выступае “старшым” (“senior”) у сваёй кангрэгацыі. Тым не менш, ён застаўся жыць у сваім квартале і менавіта там умацоў-

8 Даследаванне нараджэння, хрышчэння і хроснага бацькоўства ў Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, глава 6.

9 Тут і далей у дужках пазначаецца адрас дома, якія можна знайсці на мапах змешчаных у дадатку да артыкула.

10 Пра Бухнера ля купелі гл.: Frick 2013, 127–35. Інфармацыю пра адрасы, якія я вызначыў для дамоў Вільні, гл: Frick 2013, 9–13 і главу 1.

ваў сацыяльныя сувязі. Падатковы інвентар домаўладанняў пазначае “Пана Бухнера” ўладальнікам двух “вялікіх цагляных дамоў” на Шкляной вуліцы. У адным жыў сам Бухнер, разам з адным хрысціянскім і шасцю габрэйскімі “суседзямі” (гэта значыць сем’ямі арандатараў). У другім доме жылі чацвёра “суседзяў“ хрысціян і два “габрэі” (Rachuba, 1989: 42).

Вялікая сям’я Бухнера заключала шлюбы выключна ў межах лютэранскай супольнасці, але многія яе прадстаўнікі ўключаліся ў больш шырокае сеціва стасункаў, якое выходзіла за канфесійныя межы. Прынамсі двойчы Ян Бухнер пакінуў запіс у мясцовым кальвінісцкім фінансавым спісе, які фіксуе грашовы ўнёсак *“на падтрымку ўсхвалення Госпада”.* Бухнер, яго жонка і пляменніца ў некалькіх выпадках выступалі хроснымі бацькамі дзяцей кальвіністаў. І ўсе тры, а ў дадатак і маці Бухнера, некалькі разоў фігуруюць як хросныя бацькі каталіцкіх дзяцей.

Паміж 1665–1680 гадамі Ян Бухнер з’явіўся ля купелі каталіцкай царквы Св. Яна прынамсі 27 разоў. За ўвесь перыяд быў толькі адзін год, калі ён гэтага не рабіў, але гэта, магчыма, сведчыць толькі пра прабелы ў рукапісах. Пік прыпадае на 1674 год, калі Бухнер ахрысціў пяць каталіцкіх дзяцей. Гэты год выглядае максімумам і для ўсёй сям’і – маці Рэгіна падышла да каталіцкай купелі чатыры разы, жонка Кацярына (Katarzyna) адзін раз, пляменніца Марыяна Тропаўна (Marianna Tropówna) чатыры разы. Гэта значыць, што непасрэдна сям’я ўдзельнічала ў каталіцкім хрышчэнні 14 разоў. У гэты год у царкве Св. Яна цалкам было ахрышчана 705 дзяцей, з іх 625 нарадзіліся ў горадзе і яго ваколіцах. Такім чынам, сям’я Бухнераў прымала ўдзел у хрышчэнні 1,8% каталіцкіх немаўлят, а агульная колькасці дзяцей, якія мелі хросных некаталікоў, у 1674 годзе склада *прынамсі* 32 ці 5,1%. Варта адзначыць, што на працягу вызначанага перыяду візіты Бухнера ў царкву Св. Яна прыпадаюць практычна на ўсе дні тыдня, уключаючы шэсць выпадкаў нядзелі.

Частата, з якой каталіцкія бацькі выбіралі некаталіцкіх хросных бацькоў для сваіх дзяцей, мне падаецца дзіўнай. Таксама дзіўным выглядае і абсалютнае маўчанне на гэты конт архіварыусаў. Нават больш за гэта, запісы мелі шаблонны характар. Яны паведамляюць заўсёды ў аднолькавым парадку і сінтаксісе – дату хрышчэння, імя святара, дзіцяці, бацькі, маці, інфармацыю пра тое, ці нарадзілася дзіця ў шлюбе, месца жыхарства бацькоў і імёны хросных бацькоў. Ні слова пра канфесію. Толькі шляхам параўнання імёнаў з розных спісаў і дакументаў у мяне атрымалася выявіць парушальнікаў.

Часта гэта не магло быць проста вынікам адсутнасці ўвагі. Існуюць сведчанні, што Ян Бухнер карыстаўся пэўнай павагай у асяроддзі каталіцкай іерархіі, дзе, відавочна, ведалі пра яго прыналежнасць да лютэранства. Акрамя таго, ён быў купцом высокага сацыяльнага становішча і займаў мірскую пасаду ў мясцовай лютэранскай царкве. У адным выпадку разам з ім хросным бацькам стаў каталіцкі святар.

У 1669 Бухнер і нейкая Люцыя Юскевічава (Lucja Juskiewiczowa) высту-

пілі хроснымі незаконнанароджанага каталіцкага дзіцяці. Хросныя бацькі ігралі для незаконных дзяцей нават большую ролю, чым для народжаных у шлюбе, але святар не выказаў пярэчанняў, хаця меў адпаведныя падставы. За год да гэтага Ян Бухнер выступіў хросным бацькам для габрэйскай дзяўчынкі ці жанчыны, якая падчас хрышчэння па каталіцкім абрадзе атрымала імя Ганна. Для мяне гэта сведчыць пра нават яшчэ большы давер да Бухнера з боку каталіцкай царквы. Да такіх выпадкаў ставіліся як да святочнай падзеі, і хросныя бацькі часта выбіраліся з каталіцкай эліты. Габрэйская хрэсніца таксама атрымала патронаў з прывілеяваных каталіцкіх сям'яў горада, у тым ліку бургамістра, які стаяў ля купелі разам з Бухнерам.

Няма звестак, пра тое, што хросныя дзеці Бухнера і яго сям'і былі народжаны ў змешаных шлюбах. Чаму ж відавочна каталіцкія бацькі выбіралі Яна Бухнера і яго сваякоў у якасці хросных? Усё паказвае, што ў гэтых выпадках прыцягальнасць суседскай супольнасці вызначала выбар духоўных сваякоў. Бухнер, калі выступаў хросным каталіцкіх дзяцей, звычайна пазначаўся адразу пасля прадстаўнікоў сям'і, але часам і пасля іншых жыхароў Шкляной вуліцы. У некалькіх выпадках разам з ім хроснай маці выступала праваслаўная жанчына, якая жыла са сваім праваслаўным мужам у пераважна лютэранскім і габрэйскім квартале. Цалкам верагодна, што ахрышчаная юдэйка таксама была яго суседкай. Шкляная вуліца і Габрэйская вуліца стваралі ў пэўнай ступені адну супольнасць, а Ян Бухнер сам жыў на Шкляной вуліцы разам з габрэйскімі арандатарамі. Магчыма, новаахрышчаная Ганна таксама жыла ў адным з яго дамоў.

Хроснае бацькоўства забяспечвала Бухнера пэўным статусам у віленскім грамадстве, а таксама давала сем'ям яго хросных дзяцей уплывовага гарадскога патрона. Практычна ўсе людзі, для якіх Бухнер выступаў хросным, засталіся для мяне не больш, чым імёнамі. Гэты факт дазваляе меркаваць, што хросных бацькоў шукалі ў вышэйшых за ўласную сацыяльных стратах і, такім чынам, будавалі на ўзроўні квартала супольнасць, не зважаючы на межы канфесій. Уліваючы хрэсьбіны і іншыя святкаванні, якія збіралі разам лютэран, кальвіністаў і праваслаўных за ежай, пітвом, музыкай у дамах іх каталіцкіх суседзяў на Шкляной вуліцы, можна бачыць, што, ладзячы хрышчэнне, клірыкі ніжэйшага ўзроўню былі значна больш паглыблены ў клопаты свайго квартала, чым Якуб Вуек і іерархі, што сфармулявалі кальвініцкую "Agenda". Разуменне важнасці для часткі парафіян такіх правілаў пабудовы супольнасці дазваляла дзейнічаць, не зважаючы на асуджэнне высокага кліру. У свой час Джон Босі вызначыў гэта як усталяванне *"адносін фармальнага сяброўства"* (Bossy, 1984: 197).

Шлюб

Іерархі таксама настойліва асуджалі шлюб за межамі канфесіі.[11] Езуіт

[11] Пра заляцанне і шлюб у Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, глава 8.

Якуб Вуек пісаў, і зноў у 1580 годзе, адразу пасля свайго прыбывання ў Вільні: *“Хрысціянін не павінен уступаць у шлюб з асобай іншай веры, з габрэем, паганцам, ерэтыкам ...”* (Wujek 1579–1580, vol. 1, 118–119). Калі ў 1613 годзе сабраўся Правінцыйны сінод Віленскай ваяводства рэфарматарскай царквы, ён выказаўся супраць таго, каб кальвіністы абіралі арыянскіх, русінскіх і “папісцкіх” жонак, бо гэта можа прывесці да *“хрышчэння і згубы іх дзяцей”* у гэтых канфесіях (Akta 1915, 14–15).

У гэтай частцы артыкула мяне цікавяць выпадкі канфесійна змяшаных саюзаў, якія можна выявіць на аснове судовых дакументаў. Два варыянты злучэння з'яўляюцца “простымі” і відавочна больш распаўсюджанымі – саюзы лютэран і кальвіністаў Замкавай вуліцы, а таксама саюзы праваслаўных і ўніятаў з вуліц Субач і Конскай. У першым выпадку знойдзеныя мной сведчанні дэманструюць, што людзі захоўвалі прыналежнасць да канфесіі нараджэння, але час ад часу ўдзельнічалі ў жыцці царквы партнёра па шлюбе. Добрым прыкладам можа быць Кацярына Гіблоўна (Katarzyna Giblówna) – дачка лютэранскага бургамістра Якуба Гібеля (Замкавая вуліца, 2.13), якая ў 1622 годзе выйшла замуж за Карнэлія Вінгольда II, сына кальвінісцкага гандляра Карнэлія Вінгольда I (Замкавая вуліца 1.16[12]). Вінхольд, як і ягоны бацька, быў актыўным патронам мясцовай кальвінісцкай царквы і кліентам Крыштофа Радзівіла II, але яго жонка Гібель, як мы даведваемся з царкоўнага даравальнага надпісу, засталася ў лютэранскай канфесіі сваіх бацькоў.[13]

Шлюбы паміж праваслаўнымі і ўніятамі ў Вільні выглядаюць некалькі больш дзіўнымі, асабліва, калі мы глядзім на справу з пункту гледжання прэлатаў і палемічных памфлетаў. Акрамя іншага, гэта быў самы нядаўні канфесійны раскол (1596), які адбыўся ў межах адной сям'і – “русінскі народ” і “русінская вера”. Іерархі і палемісты настойвалі на тым, што толькі адна канфесія – альбо праваслаўе, альбо ўніяцтва – засталася прадстаўніком і спадкаемцам правоў, свабодаў і прывілеяў “русінскай веры”. Аднак падаецца, што многія віленцы пачувалі сябе камфортна ў сфарміраваных сацыяльнымі і камунальнымі сувязямі панрусінскіх супольнасцях, якія супрацьпастаўляліся “рымлянам”. Пры гэтым “рымляне” ўключалі рыма-каталікоў, з якімі, як меркавалася, уніяты знаходзяцца ў адзінстве.

Адна з мадэляў міжканфесійнага ўзаемадзеяння прадугледжвала праваслаўную жонку і мужа-ўніята. Гэта дазваляе меркаваць пра функцыянаванне ў Вільні публічнай/мужчынскай (уніяцкая царква) і прыватнай/жаночай (праваслаўе) версіі русінскасці. Такі стан рэчаў быў найбольш распаўсюджаным пасля 1666 года, калі доступ да пасадаў у магістраце для праваслаўных русінаў быў заблакаваны. Прыкладам можа быць знойдзены намі шлюб праваслаўнай дачкі купца Марыны Івановічаўны (Maryna Iwanowiczówna) і ўніяцкага

12 Яна і яе муж успадкуюць гэту маёмасць пасля смерці Вінгольда старэйшага.

13 Пра змешаныя шлюбы паміж віленцамі XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, 139–44, 209–13. У прыватнасці пра шлюб Гібель-Вінгольд гл: Frick 2013, 140–2, 178–80, 189–92.

бургамістра Грыгорыя Кастравіцкага (Grzegorz Kostrowicki). Можна меркаваць, што праваслаўны купец Пётр Іванавіч вырасціў абедзвюх дачок у сваёй царкве. Сястра Марыны Еўдакія выйшла замуж за прадстаўніка кіруючай уніяцкай эліты – Самуэля Шыціка Залескага (Samuel Szycik Zaleski). Усе яны паходзілі з квартала вуліцы Субач.[14]

У адрозненне ад іерархаў, мясцовыя святары на ўзроўні прыходаў і парафій без асаблівых цяжкасцяў пераадольвалі канфесійныя межы. Адзін асаблівы выпадак узнімае пытанне паўторнай клятвы. Запіс да 22 лістапада 1672 года ў каталіцкім рэгістрацыйным спісе шлюбаў пазначае саюз Яна Садоўскага (Jan Sadowski) і Зузаны Клінеберкаўны (Zuzanna Klineberkówna) (LVIA 604.19.95, 455v–456r). Вянчанне мела месца *"ў прыватным доме"*, пара была з'яднана Аляксандрам Панятоўскім – *"парафіяльным святаром езуіцкага касцёла Св. Яна і дыяканам Вільні"*. Гэты клірык правёў шмат абрадаў вянчання і хрэсьбін у гэтыя гады. Не толькі шаноўны чалавек царквы пайшоў у прыватны дом для здзяйснення каталіцкага таемства, ён таксама зафіксаваў прысутнасць чатырох сведкаў – усе мужчыны і ўсё лютэране! Больш за тое, гэта было зроблена без адмысловага пазначэння канфесійнай прыналежнасці прысутных, пра якую святар мусіў ведаць. Прынамсі два сведкі – Павел Мелер (Paweł Meler) і Арнолф Залескі (Arnolf Zaleski) – былі заўважнымі фігурамі. Гэта без сумневу быў змешаны шлюб, калі жонка была лютэранкай, а муж каталіком, а ў такіх выпадках цырымонія вянчання звычайна адбывалася ў царкве жаніха. Ці заключала пара шлюб другі раз? Ці не таму каталіцкая цырымонія праводзілася ў прыватным доме?[15]

Захаваныя крыніцы дэманструюць пэўную нармальнасць ды адсутнасць перашкодаў для шлюбаў паміж лютэранамі і кальвіністамі, праваслаўнымі і ўніятамі, якія ў пэўнай ступені можам лічыць эндагамнымі з канфесійнага пункту гледжання. Але мелі месца і іншыя камбінацыі, у тым ліку найбольш дзіўныя – лютэранска-праваслаўныя і ўніяцка-кальвінісцкія саюзы. Кожны такі выпадак дадаткова сведчыць, што суседства і асноўныя сацыяльныя сувязі фарміраваліся ў межах уласнай канфесій, але са значнымі выпадкамі перакрыжавання з іншымі ў большасці ключавых вузлоў.

Гэта не значыць, што рэлігія не мела значэння. Зусім наадварот. Чытанне дакументаў выяўляе пададзенае без тлумачэнняў правіла гадавання дзяцей са змешаных шлюбаў у адпаведных канфесіях бацькоў: хлопчыкаў – бацькі, дзяўчынак – маці. Такой, напрыклад, была практыка ў лютэранска-кальвінісцкім шлюбе Гіблоўна/Вінгольд. Можна таксама прыгадаць выпадак уніяцкага гандляра соллю Афанаса Астрашкевіча (Afanas Otroszkiewicz) і Кацярыны Курыловічаўны (Katarzyna Kuryłowiczówna), якія жылі ў пераважна русінскім прадмесце за межамі русінскай Конскай вуліцы Вільні. Муж і жонка

14 Увогуле пра праваслаўна-ўніяцкія шлюбы гл.: Frick 2013, 205, 211–213. Больш дэталёва пра шлюб двух Івановічаўнаў гл: Frick 2013, 212, 229–233.

15 Крыніцы па гэтым шлюбе гл.: Frick 2013, 216–217.

дзялілі шлюбны ложак, але калі склалі свае тастаменты ў адным і тым жа натарыяце ў красавіку і лістападзе 1666 года, то настойвалі на вечным спакоі ў асвечанай зямлі заклятых ворагаў, што месціліся насупраць адзін аднаго крыху ніжэй Вострай Брамы. Ён – ва ўніяцкай царкве Святой Тройцы, яна – у праваслаўнай царкве Святога духа. Такім чынам, пара была згодная перакрочыць канфесійныя межы у шлюбе, але не ў смерці.[16]

Смерць і пахавальныя абрады

Чысцец, як частка рэлігійнай дактрыны, мусіў мець прамы ўплыў на практыкі падрыхтоўкі да смерці, хаўтураў, пахавання і далейшых стасункаў паміж жывымі і мёртвымі. Прынцыповае адрозненне палягала ў тым, што пратэстанты адмаўлялі дзейснасць такіх практык, бо, па іх перакананнях, хрысціянін знаходзіць апраўданне толькі ў веры, праз незаслужаную Боскую ласку. Лютэране і кальвіністы, ды некаторыя палемісты даказвалі, што чысцец гэта рымска-каталіцкая інавацыя і няма патрэбы ў малітвах (і аплаце службаў) за душы памерлых, бо яны не прыносяць карысці. Рыма-каталікі ды ўніяты (а фактычна і праваслаўныя) прытрымлівалася супрацьлеглага погляду – існуе пэўнае "трэцяе" месца, хаця яно магло мець розныя назвы і не абавязкова звязвалася з ачышчальным агнём. У выніку, служба за супакой душы і іншыя літургіі ды малітвы за памерлых былі важнай часткай жыцця, пэўнай практыкай, якую людзі адзначалі ў сваіх тастаментах.[17]

Менавіта праз тастаменты і інвентары мы можам пацвердзіць наша меркаванне, што віленскія католікі верылі ў чысцец, а русіны, якія не выкарыстоўвалі назвы чысцец ды ачышчальны агонь, тым не менш, разважалі ў катэгорыях прамежкавага месца ці стадыі паміж смерцю і патрапленнем у пекла/рай. Усе яны – каталікі, уніяты і праваслаўныя – верылі ў дзейснасць скіраванай да Бога, Хрыста, Дзевы Марыі і святых малітвы жывых за душы памерлых. Віленцы-каталікі без сумневу захавалі традыцыйную практыку: мёртвыя і жывы з'ядноўваліся ў абрадах святых таемстваў, саборавання, споведзі грахоў, часам службы, чытання пакаянных псалмоў, і, вядома, малітвы святароў, міран, сям'і і сяброў за душы памерлых. Са структурнага пункту гледжання практыка была вельмі падобная на ўніяцкую і праваслаўную: спавяданне і дараванне грахоў, літургія. І наадварот, пахавальныя рытуалы пратэстантаў Вільні – як гэта адлюстравана ў цырымоніях і запісах апошняй волі ў тастаментах – былі значна больш стрыманымі, значна менш увагі надавалі перазвону ў царкве і не захавалі сведчанняў веры у дзейнасць малітваў за памерлых. Пратэстанту належала памерці ў спакоі, заснуць у смерці, як згасае полымя свечкі, упэўненым ў сваёй веры ў Боскую ласку.

І тым не менш, тыя самыя дакументы паказваюць пэўны сінкрэтызм, існаванне часам агульнага, характэрнага для ўсёй Вільні, стаўлення да смерці. Пахавальная пропаведзь

16 Пра саюз Курыловіч-Атрашкевіч і крыніцы гл.: Frick 2013, 209–210, 212–213.
17 Пра смерць у розных канфесіях Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, глава 14.

магла быць асаблівасцю лютэран, але кальвіністы, рыма-каталікі, уніяты і праваслаўныя ўсё часцей імкнуліся пераймаць гэту практыку.

Верагодна, існавала агульная тэндэнцыя хаваць на трэці дзень смерці. Гэта, відавочна, было ўласціва і віленскім лютэранам, якія ў іншых гарадах праводзілі пахаванне раней. Кальвіністы ў швейцарскіх гарадах хавалі практычна адразу, у прамежку паміж 12 і 24 гадзінамі, але ў Вільні яны, як падаецца, пераймалі практыкі сваіх лютэранскіх суседзяў. Запісы ў інвентары пра царкоўны перазвон паказваюць, што рыма-каталікі праводзілі пахаванні на трэці дзень пасля смерці. Магчыма, віленскія русіны трымаліся падобнага ўзору. Насуперак практыцы Кальвіна ў Жэневе, нават віленскіх прыхільнікаў рэфармацыі часам апускалі ў магілу пад царкоўны перазвон, спевы гімнаў і малітвы.

Выказванне волі на смяротным ложку дазваляе зазірнуць у тое, што асобныя віленцы лічылі сваёй супольнасцю. Частка, з заўвагамі ці без, абмяжоўвала свае пасмяротныя дараванні адной канфесіяй. У сваім тастаменце 2 ліпеня 1689 года праваслаўны купец Павел Касабуцкі (Paweł Kossobucki), які жыў на Гандлёвай плошчы, вызначыў, што ягоныя дараванні русінскім установам па ўсім Вялікім Княстве Літоўскім мусяць быць абмежаванымі толькі тымі, што былі *“праваслаўнымі і не былі ў Уніі [з Рымам]”*. Гэты выпадак нетыповы з двух прычын: большасць даравалі не адной канфесіі, большасць абмяжоўвалі дараванні Вільняй і эпізадычнымі невялікімі дараваннямі ў іншых мясцовасцях, шчыльна звязаных з сям’ёй.[18]

Каралеўскі сакратар і бургамістр Стэфан Карась (Stefan Karaś) быў рыма-католікам, які жыў у сямейным доме на Конскай вуліцы (8.05). У тастаменце, напісаным 22 лютага 1684 года, ён пазначыў дараванні выключна рымска-каталіцкаму касцёлу і выключна ў Вільні (тут ён быў бліжэй, чым Касабуцкі, да мясцовай нормы). Нягледзячы на шчыльныя і відавочна сяброўскія сувязі з русінскім атачэннем Конскай вуліцы, – яго дом стаяў побач з домам уніяцкай сям’і Салцэвіч (Salcewicz), таксама меліся шчыльныя сувязі з уніятамі Агурцевічамі (Ohurcewiczes) – дараванні ён пакінуў выключна рымска-каталіцкім установам, раскіданым па ўсім горадзе.[19]

Некаторыя рыма-каталікі пакідалі дараванні як сваім цэрквам, так і ўніяцкім. Рыма-каталік бургамістр Мікалай Клічэўскі (Mikołaj Kliczewski) жыў на вуліцы Субач. Нягледзячы на знаходжанне ў шчыльным русінскім атачэнні, кола яго сям’і было пераважна рыма-каталіцкім і ўключала Гаўлавіцкіх (Gawłowickis) і Шперковічаў (Szperkowiczes). Магчыма, менавіта шчыльныя сувязі з суседзямі прывялі да ўключэння ў схему русінаў. На колькі я магу сведчыць, ён уключыў да свайго перадсмяротнаага даравання толькі адну каталіцкую і адну ўніяцкую ўстанову ў горадзе ды прадмесці, абмішуўшы праваслаўныя, лютэранскія і кальвінісцкія цэрквы і шпіталі.[20]

18 Пра Касабуцкага гл.: Frick 2013, 391.
19 Пра Карася гл.: Frick 2013, 391–392.
20 Пра Клічэўскага гл.: Frick 2013, 393.

Іншыя размяркоўвалі дараванні больш шырока, перасякаючы бачныя канфесійныя межы, але зноў абмяжоўваючыся мясцовымі ўстановамі. Як і ў выпадку змяшаных шлюбаў, найбольш дзіўнае спалучэнне прадугледжвала дараванні выключна русінскім установам Вільні – і ўніяцкім, і праваслаўным, але абмінанне рымска-каталіцкіх і пратэстанцкіх. Праваслаўны гандляр Сямён Якубовіч Чаплінскі (Siemion Jakubowicz Czapliński) стаў прадстаўніком грэцкай часткі кіраўніцтва купецкай гільдыі пры яе фармаванні ў 1602 годзе. Ён жыў у доме на ўсходнім баку Гандлёвай плошчы (4.03) і напісаў сваю апошнюю волю ды тастамент 3 чэрвеня 1630 года. Такім чынам, яго дарослае жыццё праходзіла на фоне спрэчак, звязаных з увядзеннем Берасцейскай уніі, калі Вільня была сцэнай гвалтоўных сутычак і вайны палемічных памфлетаў. Чаплінскі памёр да таго, як Уладзіслаў IV прызнаў праваслаўную іерархію і прапанаваў адносна мірны кампраміс. Тым не менш, яго перадсмяротная дараванні былі на карысць абедзвюх "грэцкіх" рэлігійных канфесій. Ён папрасіў пахаваць яго "ў адпаведнасці з хрысціянскім абрадам у [праваслаўнай] царкве Святога Духа" і ахвяраваць належную суму гэтай інстытуцыі, але таксама пакінуў грошы ўніятам, *"пад умовай, што айцы царквы Святой Тройцы будуць пастаянна … публічна і ў прыватным парадку маліць Бога за [выратаванне] маёй душы"*.[21]

Калі рыма-каталікі і праваслаўныя рабілі дараванні нямоглым і бедным, то гэта сведчыла не толькі пра акт дабрачыннасці. Чакалася, што атрымальнікі шчадротаў дададуць свае галасы да хору малітваў. А што можна сказаць пра пратэстантаў? Гандляр-лютэранін Пётр Клет жыў на вуліцы Св. Яна *"недалёка ад шатландцаў"*, што павінна адсылаць да "шатландскіх крамаў", насупраць якіх на Замкавай вуліцы (1.26) стаяў сямейны дом кальвіністаў Дэсаўсаў (Desaus), але ён таксама валодаў другім домам у лютэранска-габрэйскім асяродку Шкляной вуліцы. 9 лютага 1667 года Пётр Клет падпісаў тастамент, у якім прасіў, каб яго грэшнае цела *"было пахавана ў адпаведнасці з [палажэннямі] аўгсбургскага веравызнання ў звычайным месцы па хрысціянскім абрадзе"*. Ён накіраваў грошы *"нашай царкве аўгсбургскага веравызнання"* і шпіталю пры ёй, але таксама дараваў двум рыма-каталіцкім цэрквам, і менавіта для таго, каб яны *"малілі госпада Бога за маю душу"*. У сваіх "непераборлівых" дараваннях па ўсім горадзе ён не быў адзіным віленскім пратэстантам, які відавочна чакаў агульнага, міжканфесійнага хору малітваў за выратаванне сваёй лютэранскай душы.[22]

Цярпенне невыцерпнага

Пытанні, закранутыя ў гэтым артыкуле, – асобныя аспекты хроснага бацькоўства, шлюбу, і пахавальных абрадаў у невялікім шматканфесійным горадзе ранняга Новага часу – паказваюць некалькі механізмаў, якія дазвалялі суіснаванне. Гэта *не* гісторыя заўчаснага экуменізму, ці

[21] Пра Чаплінскага гл.: Frick 2013: 394.

[22] Пра непераборлівыя дараванні гл.: Frick 2013, 350, 355, 395–397.

талерантнасці, прымання адрознасці (tolerance). Гэтыя ідэі былі толькі сфармуляваныя некалькімі мысьлярамі таго часу, але стануць цэнтральнымі тэмамі больш шырокіх дыскусій толькі з надыходам Асветніцтва. Тут мы маем справу з гісторыяй *цярпення, трывання* (toleration), пошукам пэўных адпаведных сістэме практык, якія часам перапляталіся з рытуальнымі і індывідуальнымі актамі гвалту, ці, прынамсі, варожым супрацьстаяннем у судах. Такія практыкі дазвалялі прадстаўнікам асобных супольнасцяў суіснаваць, часам поруч, з людзьмі, якіх яны маглі ненавідзець, ці, прынамсі, успрымаць як безнадзейных і цвердалобых. Цярпенне, у адрозненне ад талерантнасці, мае два аблічча, у якіх талерантнасць і неталерантнасць "дыялектычна і сімвалічна звязаны". Праз акт цярпення той, хто дазваляе іншаму жыць сярод сваіх, якія б сістэмы правілаў не вызначалі паводзіны іншых, *"робіць моцны выклік праўдзівасці ўласнай рэлігіі, а таксама няправільнаму і дэвіянтнаму вобразу іншага"*.[23]

Раннемадэрныя гарады – прынамсі тыя, што былі домам для гараджан дзвюх і больш канфесій, этнасаў ды рэлігій, – можна раскласці на шкале практык цярпімасці . Такая шкала на адным канцы мела б прыклады значнага выключэння (напрыклад, выцясненне меншасцяў і/ці іх рэлігійных практык за межы гарадскіх сцен), а на другім – значнае ўключэнне (арганізацыя розных форм роўнасці). Дзе ж мы маглі б размясціць Вільню на такой шкале Еўропы і Рэчы Паспалітай?

Адна з мадэлей вырашэння праблемы разнастайнасці прадугледжвала "аднаканфесійнасць" у межах гарадскіх сцен. Такія гарады часта закрывалі вочы на "падпольныя" ці "прыхаваныя" цэрквы ці практыкавалі прынцып "Auslauf". У апошнім выпадку меншасцям дазвалялі ці вымушалі практыкаваць сваю рэлігію ў іншых месцах. Выхад за межы горада мог адбывацца адкрыта, праз масавыя працэсіі, ці таемна – праслізгванне па адным праз гарадскія брамы да месцаў пакланення ў прадмесцях ці суседніх маёнтках. Прыкладамі могуць быць Амстэрдам і Гамбург/Алтона.[24]

Крок да адкрытага прызнання роўных правоў для больш чым адной канфесіі быў зроблены ў "двухканфесійных" гарадах, найбольш вядомых на прыкладзе Святой Рымскай Імперыі, дзе развіваліся прававыя практыкі закладзеныя Вестфальскім мірам 1648 года. Тут сістэма парытэту і/ці *simultaneum* – сумеснае выкарыстанне адной царквы праз развядзенне часу правядзення службаў, ці праз фізічны падзел царквы і забеспячэнне літаральнай "адначасовасці", – дазваляла ўпарадкаванае функцыянаванне супольнасцяў, якія складаліся з двух роўных і, што яшчэ больш важна, *адкрыта* прызнаных канфесій.[25]

Калі імперскія гарады ляжалі недзе на сярэдзіне шкалы, то Вільню мож-

[23] У якасці прыклада нядаўняга добрага даследавання рэлігійных канфліктаў і практык цярпення/цярпімасці ў Еўропе ранняга Новага часу гл.: Kaplan 2007. Цытату гл.: ст. 8–9.

[24] Пра практыкі *Auslauf,* гл.: Frick 2013, 413–414; Kaplan 2007, 161–171. Асобна пра сітуацыю ў Гамбургу гл.: Whaley 1985. Пра *Auslauf*: Whaley 1985: 35–36.

[25] Больш дэталяў пра *simultaneum,* парытэт і біканфесіяналізм гл.: Kaplan 2007, 198–234.

на змясціць у далёкім крайнім куце вельмі далёка ад мадэлі выключэння. Тут мы знаходзім не "дзве канфесіі ў адным горадзе" – як гэта было вынесена ў назву класічнага даследавання сістэмы парытэту ў Аўгсбуругу, Біберанху, Равенсбургу і Дінкелсбугле (Warmbrunn, 1983) — але пяць канфесій (і тры рэлігіі), пры гэтым у межах дастаткова малой ды кампактнай супольнасці. Ніхто, за магчымым выключэннем татар і кальвіністаў (і гэта толькі пасля 1640 года), не мог сказаць, што былі вымушаны практыкаваць "Auslauf".[26] Але нават у выпадку кальвіністаў, гэты тэрмін не да канца схоплівае сітуацыю. Віленская сістэма парытэту ў гарадскім урадзе значна апярэджвала любую такую сістэму ў Заходняй Еўропе. Нават пасля 1666 года, калі грэцкія і рымскія месцы ў магістраце маглі займаць толькі ўніяты і каталікі, улада ўсё яшчэ падзялялася. Больш за тое, сістэма, створаная ў магістраце, служыла мадэллю падзелу месцаў у гільдыях як да, так і пасля гэтай даты. У адрозненне ад імперскіх гарадоў, дзе гільдыі і працоўныя месцы былі аднаканфесійнымі, гільдыі ў Вільні былі і заставаліся шматканфесійнымі на працягу ўсяго перыяду і базаваліся на дакладна распрацаванай сістэме выбараў "гадавых старшыняў" з прадстаўнікоў розных канфесій/этнасаў.[27]

Павучальным з'яўляецца параўнанне Вільні са Львовам. Сталіца старога Галіцкага княства і самы вялікі горад Чырвонай Русі па памеры і ўплыве нагадваў Вільню. Яшчэ больш важна тое, што два каралеўскія гарады былі падобнымі паводле неаднароднасці насельніцтва. Армяне і габрэі мелі пэўную аўтаномію і структуры самакіравання, якія ахоўваліся каралеўскімі прывілеямі. Але русіны ніколі не здолелі дасягнуць нават сваіх мінімальных задач абмежаванай аўтаноміі, што мелі армяне, не кажучы ўжо пра роўнасць з рыма-каталікамі ў магістратах, гільдыях і на гандлёвых месцах. Калі каротка, толькі рыма-каталікі – большасць з якіх былі палякамі-эмігрантамі – мелі поўныя палітычныя і эканамічныя правы.[28]

Дробны гвалт быў прыкметаю штодзённага жыцця Вільні таго часу, але звычаі, звычкі, каралеўскія дараванні і прывілеі паўплывалі на стварэнне горада, у якім гвалт рэдка матываваўся канфесійнай прыналежнасцю. Насілле стрымлівалася жыхарамі, якія хуткая звярталіся ў суд, давяраючы розным наяўным судовым інстанцыям. У горадзе канфесіі і рэлігіі займалі прастору, якая дазваляла перакрыжаванне і спалучэнне ў розных накірунках і кантэкстах. Многія мелі – і, верагодна, усе прынамсі ведалі тых, хто меў сяброў, сваякоў ці суседзяў за межамі аднаго ці некалькіх канфесійных падзелаў. Такім чынам адрозненні былі часткай існавання, іх менш ці больш ахвотна цярпелі. Гэта, тым не менш, зусім не сведчыла пра рэлігійную "абыякавасць", як спрабуюць давесці некаторыя рэвізіяністы, спрабуючы выправіць, а часам і супрацьпаставіць

[26] Пра перамяшчэнне кальвіністаў у 1640 годзе гл.: Frick, 2013: 50, а таксама літаратуру, якая там цытуецца.
[27] Пра гільдыі і стасункі паміж рознымі канфесіямі ў гільдыі гл.: Frick 2013, глава 10.
[28] Гл.: Kapral, 2003: 95–107.

такія практыкі парадыгме этатысцкай канфесіяналізацыі зверху ўніз.

Можна ўявіць здзіўленне гасцей, нават з блізкіх зямель Польскай Кароны, калі яны назіралі какафонію царкоўных перазвонаў, канкурэнцыю і перакрыжаванні рэлігійных і свецкіх працэсій, разнастайнасць адзення, сродкаў догляду за скурай і валасамі, ўзораў маўлення, больш ці менш прыстойнае ўзаемнае высмейванне, адначасовае прытрымліванне посту і святкаванне. Можна ўявіць іх адчуванні пры пераходзе з квартала ў квартал, дзе такая ці іншая сістэма традыцый маглі пераважаць, але прысутнічалі і ўсе іншыя, часам у межах адной сям'і. Пры гэтым, уся гэтаразнастайнасць магла выяўляцца публічна і ва ўсіх частках горада. Ці быў бы польскі наведвальнік менш чым немец здзіўлены горадам, у якім, як магло падацца знешняму назіральніку (і гэта толькі часткова не адпавядала б праўдзе), – прадстаўнікі ўсіх рэлігій, плыняў і сектаў мелі свабоду сумлення і ніхто не адчуваў уціску?[29]

Пераклад з англійскай мовы паводле аўтарскага арыгіналу.

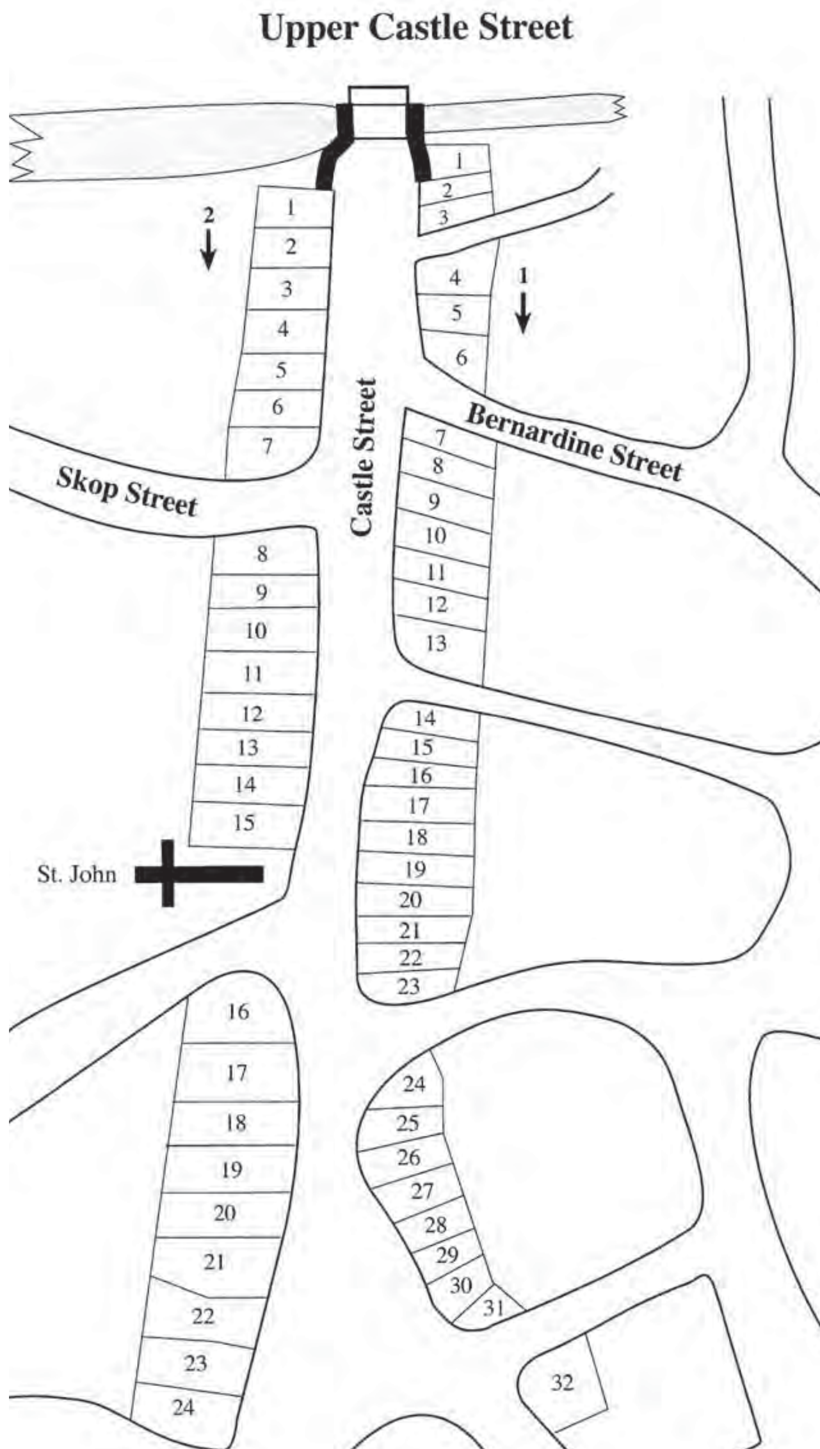
Літаратура

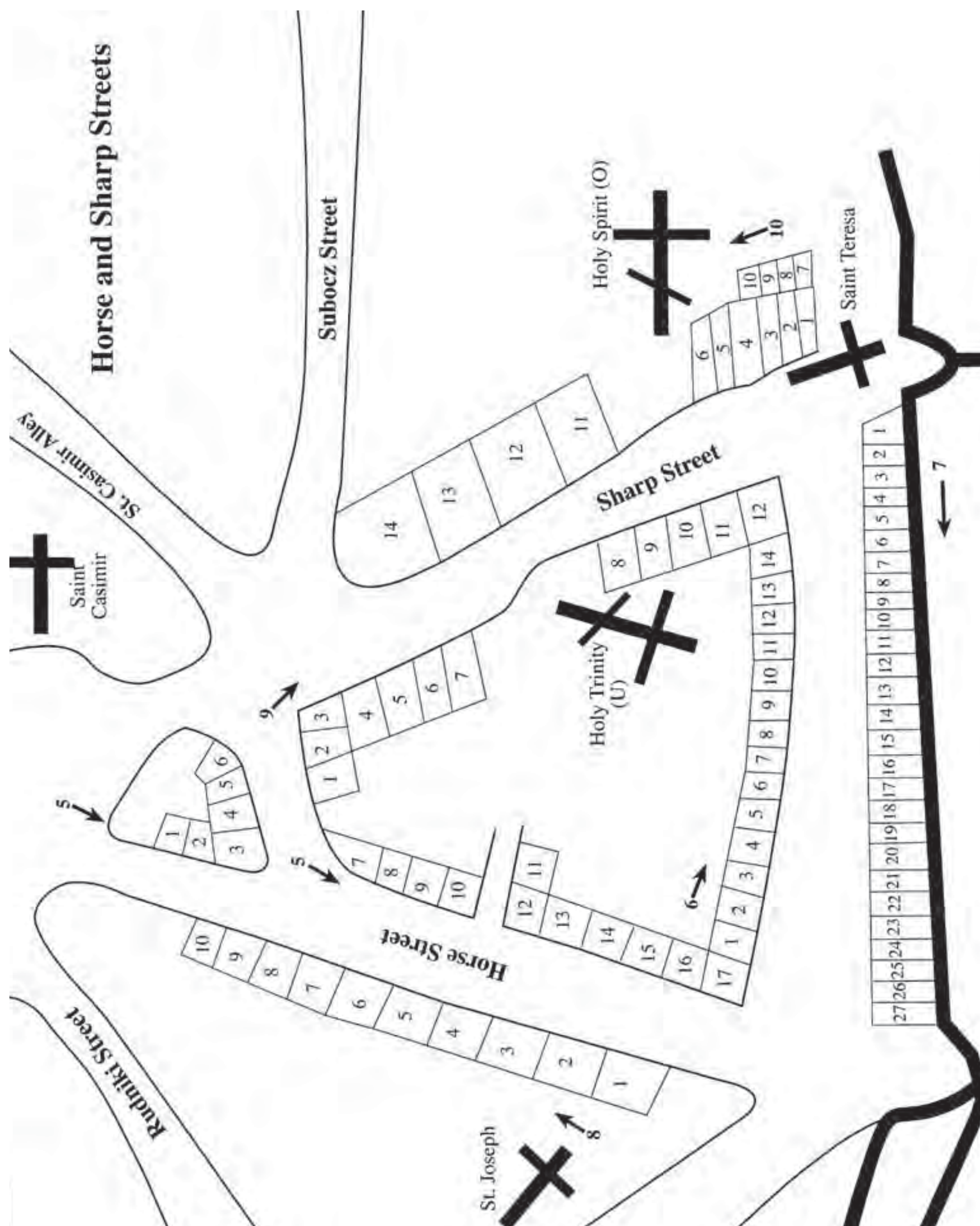
1. Frick, David (2013). *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno*. Ithaca.
2. *Akta synodów prowincjalnych Jednoty Litewskiej, 1611–1625* (1915). Monumenta Reformationis Poloniae et Lithuaniae, seria 4, fasc. 2. Vilnius.
3. *Agenda albo Forma Porządku usługi świętej, w zborach ewangelickich koronnych i Wielkiego Księstwa Litewskiego na wieczną cześć i chwałę Ojcu, Synowi i Duchu Św., Bogu w Trójcy jedynemu, za zgodną zborów wszystkich uchwałą, teraz nowo przejźrzana i wydana*. (1637). Gdańsk.
4. Bossy, John (1984). "Godparenthood: The Fortunes of a Social Institution in Early Modern Christianity." In *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500–1800,* edited by Kaspar von Greyerz, 194–201. London.
5. Harszler, K. D., ed. (1866). *Die Reisen des Samuel Kiechel. Aus drei Handschriften.* Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, vol. 86. Stuttgart.
6. Kaplan, Benjamin J. (2007). *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe.* Cambridge, MA.
7. Kapral' Myron (2003). *Nacional'ni hromady L'vova XVI–XVIII st. (Social'no-pravovi vzajemyny).* L'viv.
8. Klinkowski, Edmund. (1936). "Grodno, Wilna und das Posener Land in einem deutschen Reisebericht vom Jahre 1586." *Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen* 30:133–38.
9. LVIA = Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas (Lithuanian State Historical Archive, Vilnius).
10. Rachuba, Andrzej, ed. (1989). *Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo wileńskie 1690 r.* Warsaw.
11. Whaley, Joachim (1985). *Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529–1819.* Cambridge.
12. Wujek, Jakub (1579–1580). *Postylla mniejsza.* Vols. 1 and 2. Poznań.

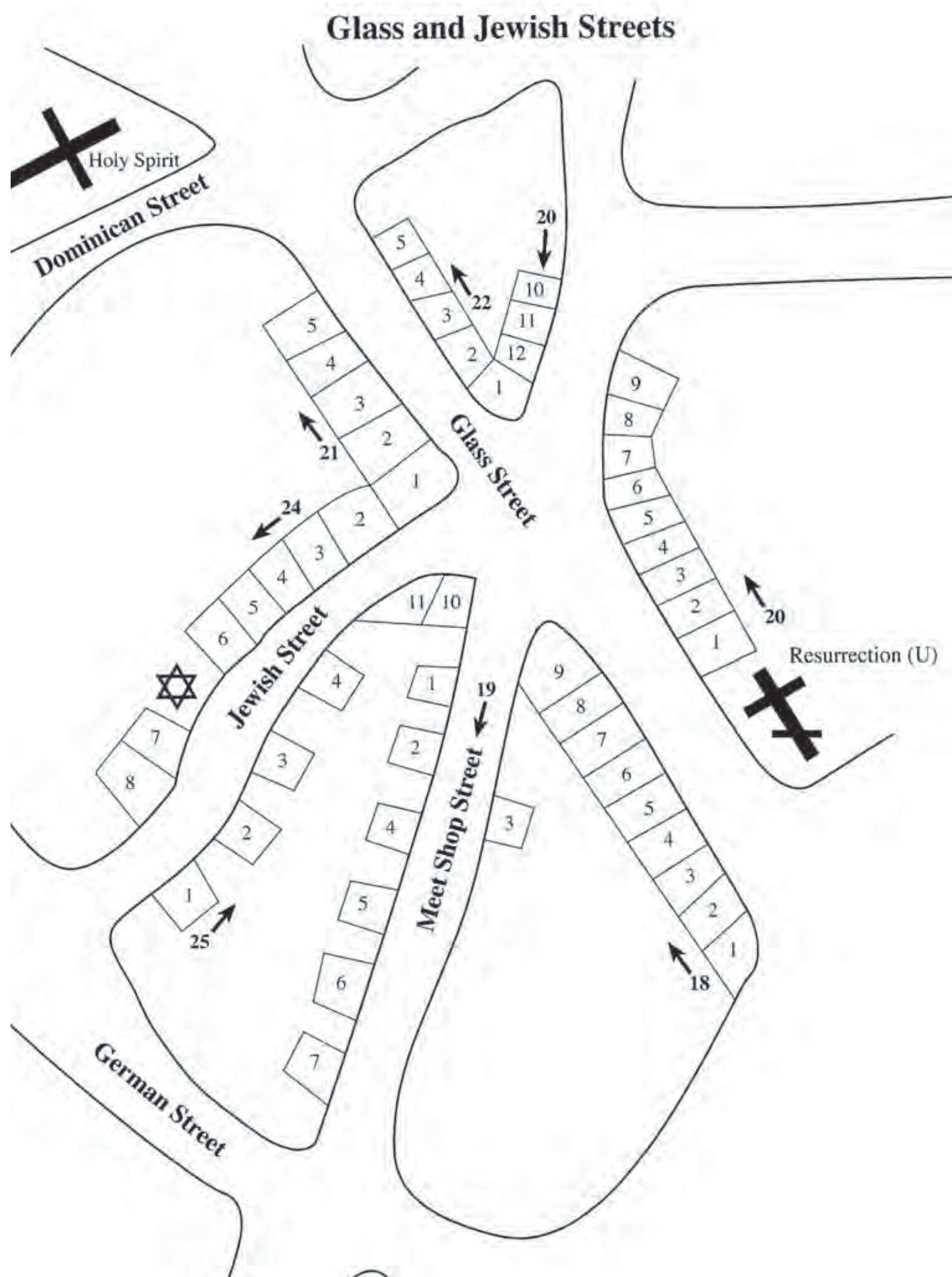
[29] Цытата з падарожнага альбома Самуэля Кехеля, гандляра з Альмера, які распавёў пра свае вандраванні ў 1585 годзе (паводле Klinkowski: 1936, 135). Цалкам падарожныя запісы былі выдадзены ў: Harszler, 1866. Фрагмент пра Вільню: Harszler, 1866:102–105.

Wilno

SS. Peter and Paul
Antokol Suburb
Upper Castle
River Wilia
Mosque
St. George
Łukiszki Suburb
Cathedral
Lower Castle
Castle Gate
Szerejkiszki
St. Mary Magdalene Gate
St. Mary Magdalene
Holy Cross (Bonifratres)
Skop St.
Castle St.
Lutheran Cemetery & Hospital
Wilia Gate
Tatar Gate
Bishop St.
St.John
St. Michael the Archangel
Bernardine St.
St. Anne
SS. Francis and Bernard (Bernardines)
(bernardine nuns)
Bernardine Gate
Calvinists (After 1640)
St. Ignatius
St.Catherine (Benedictine Nuns)
Wilia St.
Holy Trinity
St. John St.
Calvinists (Until 1640)
St. John the Baptist (U)
Savior St.
Most Pure (U)
Transfluvial St.
St. Peter (U)
Holy Spirit (Dominicans)
Dominican St.
Phillip St.
Fish Market
Jopp St.
Polock Street
Transfluvial Suburb
Calvinist Cemetery
Troki Gate
Troki St.
Synagogue
Resurrection (U)
St. Parasceve (U)
Savior (U)
Redeemer Gate
Lutherans
German St.
Jewish St.
Glass St.
Sawicz/Baksztа St.
Troki Rd.
BVM (Franciscans)
St. Nicholas (U)
Market Square
Sawicz St.
Meat Shop St.
Imbary
River Wilenka
St. Nicholas St.
St. Nicholas
St. Casimir (Jesuit Professors)
Town Hall
Subocz Suburb
Rudniki St.
St. Joseph (Discalced Carmelite Nuns)
Subocz St.
Subocz Gate
Holy Trinity (U) (Basilians)
Holy Spirit (O)
Horse St.
Sharp St.
St. Teresa (Discalced Carmelites)
Rudniki Gate
Little Market
Rossa Suburb
Horse Market
Sharp Gate
Rudniki Rd.
All Saints (Calced Carmelites)
Miedniki Rd.
SS. Joseph and Nicodemus
St. Stephen
U = Uniate
O = Orthodox
St. George (U)


Upper Castle Street
Castle Street
Skop Street
Bernardine Street
St. John
1
2
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32


Horse and Sharp Streets
Subocz Street
St. Casimir Alley
Saint Casimir
Sharp Street
Holy Spirit (O)
Saint Teresa
Holy Trinity (U)
Horse Street
Rudniki Street
St. Joseph


Glass and Jewish Streets
Holy Spirit
Dominican Street
Glass Street
Jewish Street
Meet Shop Street
German Street
Resurrection (U)
20
22
21
24
19
25
18

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Наталля Сліж

Гарадзенскі бурмістраўска-радзецкі суд: суадносіны судовай практыкі з магдэбургскім правам (1639-1642 гады)

Для еўрапейскай гістарыяграфіі дзейнасць магістрацкіх судоў з'яўляецца добра даследаванай тэмай (Bukowska, 1967; Stankowa, 1968; Білоус, 2008 і інш.). Праца магістратаў гарадоў ВКЛ таксама трапіла ў поле зроку даследчыкаў (Jaworski, 1631; Бардах, 2002: 103-160; Дружчыц, 2009; Копысский, 1975; Ragauskas, 2002; Гардзееў, 1998; Гардзееў, 2004, Гардзееў, 2005 і інш.). Аднак гісторыя гарадзенскага бурмістраўска-радзецкага суда за пачатак XVII стагоддзя ў гістарыяграфіі прадстаўлена даволі фрагментарна (Hardziejeu, 2001; Яцкевіч і Урублеўскі, 2009).

Асноўная праблема ў вывучэнні суда заключаецца ў адсутнасці значнай колькасці крыніц, бо самая ранняя судовая кніга захавалася за 1639–1642 гады. Яна складаецца з двух частак: кніга бурмістраўска-радзецкага суда і кніга войтаўска-лаўніцкага суда. У дадзеным артыкуле асноўная ўвага сканцэнтравана на першай кнізе. Прааналізаваны асаблівасці працы суда, адпаведнасць працы заканадаўству, склад суда.

Магдэбургскае права для Гародні

Магдэбургскае права стала вызначальным чыннікам для многіх гарадоў Цэнтральнай і Ўсходняй Еўропы (Lűck, 2007). Пры гэтым для кожнага горада яно мела сваё значэнне і свае асаблівасці. Для гарадскіх жыхароў наданне магдэбурскага права азначала атрыманне статуса мяшчан, якi рэгуляваўся шэрагам дакументаў. Для Гародні крыніцы права былі наступныя: прывілей на магдэбургскае права 1496 года і яго наступныя пацвярджэнні вялікімі князямі літоўскімі і польскімі каралямі; іншыя прывілеі для горада і гараджан (на гандаль, цэхам і інш.), рашэнні па скаргах гараджан, пастановы па выніках працы камісараў, вількеры, пастановы канстытуцый соймаў, "Саксонскае Люстра" і "Вейхбільд", Статут ВКЛ.

У ВКЛ былі вядомыя два асноўныя зводы законаў, якія мелі дачыненне да сістэмы кіравання гарадамі, – "Саксонскае Люстра" ("**Speculum Saxonum"**)[1] і "Вейхбільд" ("Ius

[1] "Саксонскае Люстра" мае шэраг выданняў і перакладаў: Schwerin Claudius von, 1918; Саксонское зерцало, 1985; Саксонскае Люстра, 2005.

municipale").[2] "Саксонскае Люстра" была складзена суддзёй Эйке фон Рапговым у 1221–1225 гадах. Праца атрымала найбольшае распаўсюджанне ў магістратах, але пры гэтым "Саксонскае Люстра" датычылася пераважна леннага права і парадку судзейства. "Вейхбільд" уяўляў сабой збор звычаёвага права гарадоў Саксоніі з вытрымкамі з "Саксонскага Люстра" і іншых дакументаў. Збор быў скіраваны на гарадскую судовую сістэму. Абодва помнікі права выкарыстоўваліся ў судовай практыцы і былі ўключаны ў Статут Ласкага 1506 года (Łaski, 1506).[3] Афіцыйна ў прававую сістэму Польскага Каралеўства ўвайшлі лацінамоўныя апрацаванні "Саксонскага Люстра" і "Вейхбільда" Мікалая Яскера (Jasker, 1535a; Jasker, 1535b). Яны былі зацверджаны ў 1535 годзе Жыгімонтам Старым. Важнымі для судовай практыкі ў гарадах сталі працы на польскай мове Барталамея Граіцкага і Паўла Шчэрбіча (Тарановский, 1897; Kutrzeba, 1987; Bukowska, 1967; Rymaszewski, 1975; Rymaszewski, 1985; Kowalski, 2001).

Заходнія гарады ВКЛ, такія як Вільня,[4] Коўна,[5] Берасце,[6] Гародня, карысталіся лацінамоўнымі зборнікамі "Саксонскага Люстра" і "Вейхбільда". Гэтыя гарады былі звязаны гандлёвымі адносінамі з Прусіяй. У выніку з'явіліся нямецкія асяродкі, ішло пераймане права, рэкрутацыя немцаў у лік гарадскіхураднікаў. Лацінская мова выкарыстоўвалася ў справаводстве нават у XVII стагоддзі Натуральна, у магістратах былі таксама запісы на старабеларускай і польскай мовах.

Гародня была ўключана ў балтыйскі гандаль у XVI–XVII стагоддзях. Таму тут назіралася прысутнасць мяшчан з Каралеўца (ням. Кёнігсберг). Дакументацыя вялася на лацінскай мове. Спасылкі ў дакументах суда на заканадаўчыя артыкулы сведчаць, што гарадзенскія ўраднікі карысталіся лацінскімі версіямі "Саксонскага Люстра" і "Вейхбільда" зводаў законаў, якія былі апрацаваны М. Яскерам і перавыдадзены ў 1601, 1602 гады (Esreicher, 1901: 501–503). Пазначаныя выданні былі

2 У бурмістраўска-радзецкім судзе выкарыстоўвалася яшчэ назва "Iuris Maydeburgensis" (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 71).

3 Статут Ласкага ўяўляў сабой збор прывілеяў і заканадаўчых актаў, якія дзейнічалі на тэрыторыі Польскага Каралеўства. Статут быў апрацаваны канцлерам Янам Ласкім і прадстаўлены на сойме 1505 года, а надрукаваны ў 1506 годзе.

4 У 1561 годзе віленскі бурмістр Лукаш Маркавіч актыкаваў некаторыя артыкулы з "Саксонскага люстра" ў кнігі віленскага ваяводы (НГАБ, КМФ-18, спр. 255, арк. 321адв.–325). У справаводстве віленскага магістрата выкарыстоўвалася лацінская мова, а таксама ўжывалася "Саксонскае Люстра" і "Вейхбільд" (LVIA, F. 23, ap. 1, b. 1, 2). Прававую практыку ў дачыненні да мяшчанак Вільні і Коўна гл.: Karpavičienė, 2005.

5 Ковенскія магістрацкія кнігі ўтрымліваюць запісы не толькі на лацінскай мове, але і на нямецкай. Пры вырашэнні судовых спраў кіраваліся "Саксонскім Люстрам" і "Вейхбільдам" (VUB, F. 7, Kauno magistrato aktų knyga, 1522–1545, 1587–1591; 1604–1610, 1603–1629 і інш.).

6 У берасцейскім магістраце ўжывалася лацінская мова, а асноўнымі зводамі былі "Саксонскае Люстра" і "Вейхбільд" (НГАБ, Ф. 1786, воп 1, спр. 1–3).

зручна ўпарадкаваны, з нумарацыяй артыкулаў і раздзелаў. Акрамя таго, быў выдадзены трэці том, які прадстаўляў тэматычную апрацоўку заканадаўчых актаў (Jasker, 1535c). Гэта было неабходна для карыстання юрыстаў, бо "Саксонскае Люстра" і "Вейхбільд" не мелі ўнутранай структуры з раздзеламі ў залежнасці ад галіны права.

Узгаданыя заканадаўчыя акты былі створаны з улікам асаблівасцей Нямеччыны, таму ў ВКЛ іх не магчыма было прымяняць цалкам. Мясцовыя асаблівасці ў сістэму кіравання горада і судовую сістэму ўносілася праз прывілеі і вількеры.[7] Напрыклад, у 1551 годзе віленскім магістратам была прынята Віленская ўстава, якая ў тым жа годзе была зацверджана Жыгімонтам Аўгустам і рэгулявала пытанні судовага справаводства: апеляцыя, прысяга, аплата за запіс у судовую кнігу, вайтоўскім судзе і інш. (AGAD, Takzwana Metryka Litewska, I. B. 31: 218–223). Пазней гэтым дакументам кіраваліся іншыя гарады ВКЛ. Кіруючыся Віленскай уставай у 1621 годзе, Ворша прыняла вількер па сістэме гарадскога кіравання (Стрэнкоўскі, 2013, ч. 1: 343–344; ч. 2: 330–341).

Такім чынам, у працы бурмістраўска-радзецкага суда выкарыстоўваліся прывілеі, напісаныя спецыяльна для Гародні, і зводы законаў "Саксонскае Люстра" і "Вейхбільд". Для вырашэння судовых спрэчак з прадстаўнікамі іншых саслоўяў звярталіся да Статута ВКЛ.

Бурмістраўска-радзецкі суд у магдэбургскім праве і ў Гародні

Паводле магдэбургскага права, бурмістраўска-радзецкі суд (раду) павінны былі выбіраць раз на год. Абіраліся мужчыны ўзростам ад 24 год, сярэдняй заможнасці, народжаныя ў законным шлюбе, якія стала пражывалі ў горадзе, годныя і прыстойныя, без фізічных і разумовых недахопаў. Радцы самі выбіралі аднаго ці двух бурмістраў.Ураднікі абавязаны былі выканаць прысягу. Рада разглядала справы, звязаныя з мерамі і вагамі, фальшаваннем, цэхамі, канфліктамі паміж рамеснікамі, абараняла ўдоў і сірот. Кожны год яна давала справаздачу мяшчанскай грамадзе. Акрамя таго, на пасяджэннях рады абмяркоўваліся і прымаліся вількеры (Вейхбільд, арт. 19, 43, 44).

Дзейнасць бурмістраўска-радзецкага суда рэгулявалася некаторымі прывілеямі для Гародні. Прывілей 1496 года не вызначаў дакладны склад бурмістраўска-радзескага суда і парадак яго выбару. Прывілей Боны Сфорцы 1541 года акцэнтаваў увагу, на тым, што раду павінны абіраць штогод з ліку годных гараджан. Бурмістры і радцы падзяляліся на праваслаўных і каталікоў. У канцы кіравання бурмістры былі абавязаны рабіць фінансавую справаздачу перад войтам, новымі бурмістрамі, радцамі, лаўнікамі і 8 асобамі з паспольства.

[7] Вількер – пастанова магістрата, якая прымалася на сумесным пасяджэнні рады і лавы, у прысутнасці рамеснікаў. Яна мела заканадаўчую моц, рэгулявала пытанні гандлю, рамяства і інш.

У выпадку іх запазычанасці перад горадам яны былі абавязаны выплаціць кампенсацыю (АВАК, 1874: 72–78; Сліж, 2012: 16, 25). У кнізе бурмістраўска-радзецкага суда за 1639–1642 гады справаздач не выяўлена. З тэстамента жонкі бурмістра Яна Тарасовіча – Ягнешкі Мацеевай (1616) вынікае, што яе муж памёр, не пакінуўшы справаздачы за перыяд свайго кіравання. У выніку ўраднікі наклалі арышт на яе маёмасць да высвятлення справы (НГАБ, Ф. КМФ-18, спр. 92, арк. 54 адв.–56 адв.). Бурмістры павінны былі прадставіць даходы і расходы горада, выдаткі грошай на патрэбы горада, падаткі. Для параўнання адзначым, што ў першай палове XVII стагоддзя ў Берасці справаздача бурмістраў адбывалася кожны год. Яе выслухоўвалі шафары і выбраныя дэпутаты з наступных вуліц: Рынак, Замухавецкая, Заўгрынецкая, Пясецкая (НГАБ, ф. 1786, воп. 1, спр. 1, арк. 465; спр. 2, арк. 15, 215-216, 354, 792).

У канфірмацыйным прывілеі Уладзіслава IV 1633 года сярод іншага было адзначана, што ўраднікі павінны пражываць у горадзе. Упершыню ўводзілася забарона займаць пасады праваслаўным і пратэстантам (Галубовіч, 2011). Аднак яна не выконвалася ў поўнай меры. Напрыклад, радца Фёдар Багдановіч быў праваслаўным ці ўніятам і пражываў у Манчыне (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 150). У іншых гарадах ВКЛ на той час такой забароны не было.[8] Звязана гэта было са зменай рэлігійнай сітуацыі ў Гародні: галоўныя праваслаўныя цэрквы горада – Прачысценская і Св. Барыса і Глеба – былі прымусова пераведзены ва ўніяцтва. З канца XVI стагоддзя – у першай палове XVII стагоддзя з'яўляюцца новыя каталіцкія фундацыі, якія падтрымліваюцца шляхтай. У "Супліцы" Мялеція Сматрыцкага 1623 года Гародня пералічвалася сярод гарадоў, дзе праваслаўныя трываюць праслед (Латышонак, 2009: 194). Наяўнасць каралеўскай рэзідэнцыі, а ў сувязі з гэтым побыты караля, таксама спрыялі падтрымцы каталіцызму ў горадзе. Гэтыя тэндэнцыі прыводзяць да канфліктаў, змяншэння колькасці праваслаўнага насельніцтва. Пратэстанты былі з ліку прыезджых і аселых у горадзе прускіх мяшчан, у асноўным з Каралеўца. Яны былі адукаванымі, што давала магчымасць рабіць кар'еру ў магістраце. Аднак стварыць моцнае пратэстанцкае рэлігійнае асяроддзе замежнікі не змаглі. Часцей за ўсё яны прымалі каталіцызм. Такім чынам, склалася сітуацыя, што сярод ураднікаў магістрата пераважалі каталікі, якія і садзейнічалі з'яўленню забароны займаць пасады праваслаўным і пратэстантам ў прывілеі 1633 года.

Для прыкладу адзначым, што ў адрозненне ад Гародні ў Берасце рада захоўвала двухрэлігійны склад нават у 1642 годзе. Выбіралася па два прэтэндэнты на бурмістраўства ад праваслаўных і каталікоў, якія прапаноўваліся войту. Ён выбіраў аднаго

[8] У 1574 годзе ў Старой Варшаве быў прыняты, а ў 1580 годзе пацверджаны Стэфанам Баторыем вількер, па якім пратэстантам забаранялася займаць пасады ў горадзе (Ptaśnik, 1920: 117).

прадстаўніка ад кожнай канфесіі. Выбары адбываліся ў сакавіку. У 1641 годзе былі выбраны кандыдаты ад каталікоў – Барчэўскі і Лукаш Памаранскі, ад праваслаўных – Ян Андрэеўскі і Васіль Сарока. З іх войт пацвердзіў двух праваслаўных. Берасцейская рада не прыняла гэты выбар і прапанавала кандыдатаў войту другі раз, дадалі яшчэ Марціна Качынскага. Да новага зацвярджэння абавязкі бурмістра выконваў Ян Андрэеўскі, але без прысягі. 17 мая былі зацверджаны М. Качынскі і Я. Андрэеўскі (НГАБ, Ф. 1786, воп. 1, спр. 1, арк. 418; спр. 2, арк. 23, 193, 387–388, 580, 795–796).

Парушэнні ў гарадзенскім самакіраванні прымусілі выправіць камісараў. Па выніках іх працы была прынята адпаведная пастанова. Уводзілася спагнанне з радцаў, якія пражывалі ў прыгарадных вёсках, а не ў горадзе, у памеры 100 коп літоўскіх грошаў. Бурмістраў абавязалі справаздачыцца кожны год. Пакаранне парушальнікам было такое ж, як і радцам. Акрамя таго, бурмістры павінны былі сачыць, каб не было фальшавання і неадпаведных мераў вагі (1650) (Доўнар, 2009: 121, 125, 126). Камісары былі выпраўлены ў Гародню ў сувязі з крызісам у сістэме кіравання горада. У пачатку года Фольтын Шульц і Ян Адамовіч былі абраны бурмістрамі, але Станіслаў Цвілікіч і Андрэй Каспровіч не саступалі ўраду і разам з іншымі мяшчанамі перашкаджалі ім выконваць абавязкі. Уладзіслаў IV загадаў прыняць Ф. Шульца і Я. Адамовіча ў якасці бурмістраў (1650) (НГАБ, КМФ-18, спр. 124, арк. 185адв.–186). У другой палове XVII стагоддзя пастанова камісараў не страціла сваёй актуальнасці ў судовай практыцы (НГАБ, Ф. 1800, воп. 1, спр. 1, арк. 42–42адв., 53–54, 123адв.–124, 138–138адв.).

Гарадзенскі магістрат патрабаваў ад ураднікаў адпаведнай адукацыі і ведання права. Для працы ў судзе патрэбны быў асабісты экзэмпляр зводу законаў. Аб гэтым сведчыць згадка ў тэстаменце радцы Валентыя Волінскага. Ён прасіў гарадзенскі магістрат зменшыць яму пазыку на 15 коп літоўскіх грошаў, за гэта перадаў у ратушу “Саксонскае Люстра” на лацінскай мове і “Practicarum observationum…”[9] Андрэя Ліпскага[10] для годнага чалавека, які будзе радцам (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 163).

Такім чынам, на практыцы ад ураднікаў патрабавалася веданне магдэбургскага права, прывілеяў для Гародні, старабеларускай, польскай і лацінскай моваў. Пра веданне ўраднікамі лаціны дадаткова сведчаць асобныя дакументы на гэтай мове ў кнізе бурмістраўска-радзецкага суда, а таксама цытаты. Гарадзенскія ўраднікі карысталіся лацінскай версіяй “Саксонскага Люстра”. Аб

9 Кніга А. Ліпскага перавыдавалася некалькі разоў (Lipski, 1602; 1619; 1620; 1626; 1627). Якім выданнем валодаў В. Волінскі, невядома.

10 Андрэй Ліпскі (1572–1631) – каронны канцлер, кракаўскі біскуп, быў вядомым праўнікам. “Practicarum observationum…” тлумачыў правакарыстанне многіх заканадаўчых актаў, у тым ліку і “Саксонскае Люстра”. Кніга пабудавана па ўзоры працы Андрэаса Гайла (Borodziuk, 1989: 69–84; Rymaszewski, 2000: 332–338).

гэтым сведчыць не толькі згадка ў тэстаменце Волінскага, але і цытаты са зводу законаў на латыні (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 17, 61, 71).

Пасяджэнні бурмістраўска-радзецкага суда

Асноўнай крыніцай па працы бурмістраўска-радзецкага суда першай паловы XVII стагоддзя з'яўляецца актавая кніга за 1639–1642 гады, размешчаная на аркушах 1–83адв. Усе справы ў ёй пранумараваны, апошняя пад нумарам 114. У канцы складзены рэестр спраў. Аднак даты не заўсёды пададзены ў храналагічным парадку. Гэта сведчыць пра тое, што кніга была складзена пазней на падставе іншай. Таму не ўсе дакументы былі ўнесены. Некаторыя дакументы па дзейнасці суда захаваліся ў складзе Метрыкі ВКЛ.

За 1639–1642 гады дакументы па выбарах не захаваліся. Хоць змена ўраду сведчыць пра іх правядзенне. У пазнейшых магістрацкіх кнігах сустракаюцца элекцыйныя дакументы. З іх вынікае наступнае: выбары праводзіліся галасаваннем, бурмістраў выбіралі асобна,ураднікі выконвалі прысягу (Яцкевіч і Урублеўскі, 2009: 88, 93–94). Аднак склад рады не мяняўся цалкам. Выбіралі радцаў толькі на вызначаную колькасць месцаў. Па прычыне адсутнасці метрычных кніг і біяграфічных звестак у прыватных дакументах няма магчымасці вызначыць узрост радцаў. Аднак адпаведнае паходжанне мела значэнне. У кнігу была ўнесена атэстацыя радцы Станіслава Бельскага. З яе вынікала, што ён паходзіў з добрай сям'і, венчанага шлюбу і быў каталіком (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 14).

Большасць актаў у кнізе бурмістраўска-радзецкага суда ўтрымлівала наступную інфармацыю: дата пасяджэння, спіс прысутных ураднікаў, змест актыкаванага (унесенага ў кнігу) дакумента ці судовай справы. Гэта дазваляе прааналізаваць колькасць пасяджэнняў, склад рады, дзейнасць суда.

Запісы ахопліваюць перыяд са студзеня 1639 года па жнівень 1642 года (гл. табліцу 1). За люты 1639 года справы за канец месяца змешчаны не па парадку, а адна справа за 21 патрапіла ў сакавік (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 2–10, 11адв.). Тая ж сітуацыя назіраецца за май 1640 года, май 1642 года. Пры гэтым цалкам адсутнічаюць запісы за май, кастрычнік, снежань 1639 года, жнівень 1640 года, верасень, кастрычнік, снежань 1641 года. Апошні запіс датуецца 29 ліпенем 1642 года. Гэта сведчыць або пра знікненне часткі дакументаў, або пра нерэгулярнасць пасяджэнняў суда. На карысць першага меркавання сведчыць звесткі з самой судовай кнігі. За вызначаны перыяд зафіксавана 84 пасяджэнні суда. З іх інфармацыя пра пасяджэнні 4 лістапада 1639 года паходзіць з іншай судовай справы, а пра 29 лістапада 1641 года – з кнігі войтаўска-лаўніцкага суда (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 37 адв., 207–208 адв.). У кнізе дакументы за гэтыя даты адсутнічаюць. Па магдэбургскім праве суд павінен збірацца раз на тыдзень ці па неабходнасці. Зыходзячы з гэтага, павінна быць як мінімум 156 пасяджэнняў. У рэальнасці іх магло

быць і менш, але адсутнасць запісаў за цэлыя месяцы сведчыць аб страце крыніц. Пры гэтым, за згаданы перыяд не зафіксавана ў Гародні эпідэмій і надзвычайных сітуацый, якія б маглі паўплываць на частату пасяджэнняў. Пад кожнай датай часцей запісваўся адзін дакумент (66 выпадкаў), радзей – 2,[11] 3,[12] 4,[13] 5,[14] 8[15] (17 выпадкаў).

Табліца 1. Даты пасяджэння бурмістраўска-радзецкага суда Гародні, 1639–1642 гады

Гады Месяцы	1639	1640	1641	1642
Студзень	(?), 21, 29	13, 20, 27	25, 30	10, 21, 22, 25
Люты	7(?), 18, 23, 24, 25, 21	3, 17, 24	15, 23	–
Сакавік	3, 11, 18, 22, 23, 30	23, 30	6	14
Красавік	1, 6, 8, 20	27, 20	12, 26	14
Май	–	14, 11, 25	–	2, 7, 30, 15
Чэрвень	17, 3, 10, 15, 22		14	20
Ліпень	20, 30	20, 21,	5	14, 16, 18, 29
Жнівень	19, 26	–	23, 24	
Верасень	9	7, 12	–	–
Кастрычнік	–	26	–	–
Лістапад	**4,** 18, 9, 27	23, 27	8, 9, **29**	–
Снежань	–	5, 7	–	–

Даты пададзены ў адпаведнасці з парадкам у кнізе. Пытальнікі пастаўлены там, дзе дата сумнеўная ці няма дакладнай даты. Тлустым шрыфтам вылучаны даты, пра якія інфармацыя паходзіць з іншых крыніц.

Склад бурмістраўска-радзецкага суда ў Гародні

Колькасць асобаў у гарадзенскім бурмістраўска-радзецкім судзе не была вызначана ні першым прывілеем 1496 года, ні больш познімі. Як вынікае з судовай практыкі першай паловы XVII стагоддзя, суд складаўся з 13 чалавек: лентвойт, 2 бурмістры і 10 радцаў. Пры судзе былі "прысяглыя" слугі: Максім, Бенедыкт Ленар-

[11] Два акты было запісана пад датамі: 21, 23, 25.02, 9.11. 1639 г.; 30.03, 20.04. 2, 25. 05, 5.12. 1640 г.; 6.03. 1641 г.; 14.04, 14, 18. 07. 1642 г.

[12] Тры акты было запісана пад датай: 9.09.1639 г.

[13] Чатыры акты было запісана пад датай: 20.07.1639 г.

[14] Пяць актаў было запісана пад датай: 6.04.1639 г.

[15] Восем актаў было запісана пад датай: 30.03.1639 г.

товіч, Аляксей Мянко. Яны былі абавязаны аддаваць позвы ў суд, абвяшчаць і вывешваць у публічных месцах прывілеі (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 38адв., 39, 41–42, 58 адв., 59адв., 69, 71адв., 72).

У функцыі лентвойта ўваходзіла замяшчаць войта на пасяджэннях. Гэта пасада была вядома ў гарадах Польшчы і ВКЛ (Mazurkiewicz, 1962: 171–174; Білоус, 2008: 113–114). Лентвойт прызначаўся войтам, а не выбіраўся мяшчанамі. Ён мог паходзіць як са шляхты, так і з мяшчан. Падчас прызначэння лентвойтам Марціна Градкоўскага войт Канстанты Александровіч адзначыў, што намеснік неабходны ў сувязі з немагчымасцю прысутнічаць увесь час на пасяджэннях суда (НГАБ. Ф. 1761. Воп. 1. Спр. 1. Арк. 4 адв.). У Гародні да 4 лютага 1639 года абавязкі лентвойта выконваў Станіслаў Цвікліч,[16] а пасля – Марцін Градкоўскі[17] (да лютага 1642 года). Наступным пасаду займаў Андрэй Каспровіч прыкладна да пачатку 1645 года. Яго зноў змяніў Станіслаў Цвікліч (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 208–210; Галубовіч, 2009: 253–257). Лентвойт прысутнічаў таксама і на пасяджэннях войтаўска-лаўніцкага суда. Прысутнасць на судзе войта К. Александровіча зафіксавана толькі адзін раз (3 лютага 1640 г. (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 43)).

У перыяд са студзеня 1639 года – па студзень 1641 года бурмістрамі былі Грыгор Варабеевіч і Стэфан Гібула, а радцамі – Фёдар Багдановіч,[18] Станіслаў, Павел і Ян Цвікліч, Яраш Высоцкі, Павел Кроснеўскі (Крошнеўскі), Станіслаў Бельскі, Валенты Волінскі, Марцін Фандэберк,[19] Лукаш Неапаліта. З іх памерлі раней Фёдар Багдановіч[20] і Валенты Волінскі.[21] На іх месцы нікога не прынялі, хоць магдэбургскае права гэта дазваляла. Такі склад суда праіснаваў два гады. Прычыны могуць быць дзве: першая – выбары не праводзіліся, другая – выбары былі, але бурмістраў не змянілі. Пры гэтым, у папярэднія гады бурмістры мяняліся штогод. У 1637 годзе бурмістрамі былі Грыгор Варабеевіч і Валенты Волінскі (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 7, 105–106), у 1638 годзе – Марцін Фандэберк і Фёдар Багдановіч (НГАБ, ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 263).

Дакументы з магістрацкай кнігі сведчаць, што час выбараў прыпадаў на студзень. У XVI стагоддзі гэта быў

16 Прозвішча пісалася ў двух версіях Цвікля і Цвікліч.

17 Шляхціч Марцін Градкоўскі быў жанаты з Даротай Яблоўскай. Разам яны набылі пляц у Гародні ў мешчаніна Якуба Гратоўскага і яго жонкі Агнешкі Прылуцкай (1636) (LVIA, F. 1282, ap. 1, b. 5302, l. 1–2).

18 У дакументах Фёдар Багдановіч і яго дзеці пісаліся яшчэ як Багданковіч і Багданкевіч.

19 Прадстаўнікі сям'і Фандэберк пісаліся яшчэ як Фондэберк, Фендэберк, а на лацінскай мове – Vonden Berg.

20 Тэстамент Багдановіча актыкаваны 8 жніўня 1640 года (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 150–155адв.).

21 Тэстамент Вольскага актыкаваны 25 лістапада 1640 года (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк.162адв.–163).

верасень (Сліж, 2012: 29–30). Змена ў шэрагу радцаў адбылася ў студзені 1641 года. Склад рады набыў наступны выгляд: бурмістры – Яраш Высоцкі і Станіслаў Цвікліч, радцы – Павел і Ян Цвікліч, Грыгор Варабеевіч, Павел Кроснеўскі, Станіслаў Бельскі, Стэфан Гібула, Лукаш Неапаліта, Марцін Фандэберк, Войцех Болінскі, Мікалай Кудаеўскі. З прычыны смерці не стала аднаго радцы – Марціна Фандэберка (15.10.1642 г.). У параўнанні з папярэднім складам рады дадаліся толькі два новых чалавекі – Войцех Болінскі, Мікалай Кудаеўскі. Яны да гэтага часу былі лаўнікамі. У такім складзе рада праіснавала два гады, а верагодна, і тры, бо Станіслаў Цвікліч фігураваў як бурмістр у 1643 годзе. У 1644 годзе бурмістрамі былі Грыгор Варабеевіч і Ян Адамовіч (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 239адв., 252, 264, 282). У 1645 годзе бурмістрамі былі Ян Смяроўскі і Тамаш Лазоўскі, у 1646 годзе – Станіслаў Гібула (AGAD, Archiwum Radziwiłłów, dz. XVIII, sygn. 318, k.43; sygn. 304, k. 10), у 1647 годзе – Яраш Высоцкі (LMACB, Rankraščių skyrius, f. 16–207, l.48).

Знаходжанне на пасадзе бурмістра больш за адзін тэрмін запар супярэчыла магдэбургскаму праву. Бурмістры павінны былі даваць справаздачу пасля заканчэння тэрміну.[22] У дадзеным выпадку атрымлівалася, што ўраднікі прадстаўлялі дакументы самі сабе. Гэта прыводзіла да злоўжывання ўладай.

Патрапіўшы ў сістэму кіравання, мяшчане заставаліся ў ёй амаль да канца свайго жыцця, пераходзячы з адной пасады на другую. Звязана гэта было з наступнымі прычынамі: па-першае, кола ўраднікаў было дастаткова замкнёнае, звязанае сваяцкімі і шлюбнымі стасункамі. Яно адрознівалася больш высокім маёмасным станам і адукаванасцю. Для таго, каб увайсці ў яго, неабходна было ведаць права, умець чытаць і пісаць. Так, кравец Міхаіл Якуцэвіч быў адхілены ад пасады шафара з прычыны неадукаванасці (1609, LVIA, F. 1282, ap. 1, b. 7021, l. 1). Пра непісьменнасць большасці гарадзенскіх мяшчан сведчыць тое, што ў прыватна-прававых дакументах за іх падпісаліся ўраднікі. Акрамя таго, яны складалі тэстаменты ў вуснай форме і дыктавалі сваю апошнюю волю ўраднікам. З 27 дакументаў такім чынам было складзена 21 (1638–1644) (Sliž, 2013: 305–316). Па-другое, адукацыя каштавала дорага, таму далёка не кожны мог сабе яе дазволіць. У выніку часам гэта вяло да дэфіцыту кадраў. Па-трэцяе, ураднікі імкнуліся даць адукацыю сваім дзецям, што спрыяла ўтварэнню дынастый у гарадзенскім магістраце. Акрамя таго, яны замацоўвалі сваё становішча шлюбнымі стасункамі.

За вызначаны перыяд не выяўлена ніводнага выпадку, калі рада збіралася ў поўным складзе – 13 чалавек, нават калі ўсе радцы былі жывыя. Бурмістры павінны былі прысутнічаць абодва. У выпадку немагчымасці быць на судзе бурмістра прадстаўляў субдэлегат. Так, замест Грыгора Варабеевіча быў Станіслаў

22 Абавязкі бурмістра былі прапісаны ў “Вейхбільдзе” (арт. XIX) (Jasker, 1535b: XIX–XIXv).

Цвікліч (7(?), 18, 21, 23. 02; 22. 06; 9, 18. 11). А на гайным судзе субдэлегатам замест лентвойта Марціна Градкоўскага засядаў Тамаш Лагоўскі (7.01.1642 г. (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 2, 5, 6, 9 адв., 28, 37, 37адв., 208 адв.)). Колькасць прысутных была 1,[23] 4,[24] 5,[25] 6,[26] 7,[27] 8,[28] 9,[29] 10,[30] 11,[31] 12.[32] Аднак былі выпадкі, калі ўраднікі ўвогуле не адзначаліся ў кнізе.[33] Адзінураднік мог прымаць скаргі, але не выносіць прысуды. Для кворуму дастаткова было чатыры ўраднікa.

Адзін раз было сумеснае пасяджэнне з лаўнікамі (2.05.1642 г.). У гэты дзень лава збіралася па сваіх справах. Верагодна, гэта было звязана з тым, што разглядалася справа Германа Лілофа супраць радцы Марціна Фандэберка. Ён быў вінен 666 злотых і 20 грошаў. Не маючы чым плаціць, Фандэберк заставіў (заклаў) дом на вул. Рэзніцкай (НГАБ, ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 75, 212).

Дзейнасць суда

Бурмістраўска-радзецкі суд займаўся адміністратыўнай, фінансавай, судовай дзейнасцю. Як вынікае з дакументаў, на функцыі гэтага суда ўскладаліся абавязкі пільнаваць збор падаткаў з маёмасці, якая знаходзілася пад гарадской юрыдыкай.[34]

Бурмістраўска-радзецкі суд актыкаваў (запісваў у судовыя кнігі) розныя дакументы і разглядаў спрэчныя сітуацыі. У кнігу суда ўносіліся даравальныя запісы, пазыковыя запісы, лісты куплі-продажу маёмасці, сведчанні аб атрыманні спадчыны, сведчанні шафараў, фундацыйныя запісы (НГАБ, ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 6–7, 13–13адв., 15адв.–16адв.; 48адв., 50 і інш.).

Фундацыйныя запісы актыкаваліся ў тым выпадку, калі маёмасць знаходзілася на юрыдыцы горада. Так з'явіўся запіс мечніка ВКЛ Мікалая Халецкага і яго жонкі Марыі Леаноры

[23] Скарга была пададзена Станіславу Цвіклічу, які быў субдэлегатам замест Г. Варабеевіча 21.02. 1639 г. (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 11адв.). Скарга была пададзена бурмістру Станіславу Цвіклічу, 23.08.1641 г. (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 68).

[24] 22.06. 1639 г.

[25] 30.03.1639 г.

[26] 8.04. 1639 г.; 14.05.1640 г.

[27] 15.06, 18.11 1639 г.; 30.03, 25.25. 1640 г.; 9.11. 1641 г.; 20.06. 1642 г.

[28] 23.02, 30.07, 26.08. 9.09, 9.11. 1639 г.; 11.05, 20.07, 12.09, 23.11, 28.11, 5.12. 1640 г.; 23.02. 1641 г.; 14.04. 1642 г.

[29] 21.01, 11.03, 23.03, 30.03. 1639 г.; 6.03, 27.04, 25.05, 19.08. 7.09, 20.10, 5.12.1640 г.; 25.01, 5.06, 14.06 1641 г.; 15.05, 18.07. 1642 г.

[30] 18.02, 17.06, 3.06, 10.06, 20. 06. 1639 г.; 3.02, 24.02, 20.04. 1640 г.; 12.04, 26.04. 1641 г.; 10.01, 21.01, 14.03, 18.07. 1642 г.

[31] 1.04, 20.01. 1639 г.; 23.03, 7.12. 1640 г.; 30.01. 1641 г.

[32] 18.03. 1639 г.; 13.01, 17.02. 1640 г.; 15.02. 1641 г.

[33] (?), 29 01. 24, 25.02, 3, 21, 22.03. 1639 г.; 2.05. 1640; 6.03, 23.08. 1641 г.; 22, 25. 01, 7, 30.05, 14, 16, 29. 07. 1642 г.

[34] Пра выплату падаткаў з горада фіксуецца ў розных дакументах (LMACB, Rankraščių skyrius, f. 16–207, l.8–8v, 31, 83–87, 95–96).

пра перадачу гарадзенскім езуітам Келбасіна (1639) (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 31адв.–32, 47). Удава па маршалку ВКЛ Крыштафу Весялоўскім Аляксандра Сабеская падаравала гарадзенскаму брыгіцкаму кляштару тры пляцы. Два пляцы муж набыў у радцы Габрэля Варабеевіча ды яго жонкі Дароты Жэброўскай і ў радцы Міхаіла Кроснеўскага ды яго жонкі Юстыны Янаўны Мерэеўшчанкі (1635). Трэці пляц Аляксандра купіла ў Валянціна Мерэеўскага, жонкі Яна Бельскага – Ядвігі Мікушэўшчанкі, Юстыны Мерэеўшчанкі (1640). Усе пляцы знаходзіліся на вул. Азёрскай і Навікоўскай, насупраць касцёла і кляштара брыгітак (1641). У 1642 годзе па просьбе Аляксандры Весялоўскай былі выкліканы ўраднікі – радца Ян Цвікліч і лаўнік Даніэль Кішмановіч, каб засведчыць недахоп чырвонага шведскага мармуру для брыгіцкага касцёла і кляштара. Па кантракце гданьскі мешчанін Крыштаф Мюнхем павінен быў прыслаць 120 локці плітак для прыступак, а Юрый Мюнхем прыслаў толькі 70. Таксама не хапала плітак на падлогу (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 66–66адв., 80адв.–81).

Бурмістраўска-радзецкі суд выдаваў пацверджанні аб добрым паходжанні. Так, было засведчана, што Юзаф Валянцінавіч нарадзіўся ў сям'і Валенція Мажэйковіча і Агнешкі Балябагоўны, якія жылі ў венчаным, каталіцкім шлюбе (1641). Мікалай Багданкевіч (Багдановіч), грэка-каталік, атрымаў пасведчанне, што паходзіў з сям'і бурмістра Фёдара Багдановіча і яго першай жонкі Агнешкі Лоеўшчанкі, якія жылі ў законным шлюбе (1642) (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 63–63адв., 81–81адв.). Такія запісы мелі месца і ў бурмістраўска-радзецкім судзе Берасця (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 3, арк. 503).

Як правіла, дакументы запісваліся адразу. Але былі выпадкі актыкацыі дакументаў, складзеных значна раней. Напрыклад, у студзені 1639 года быў запісаны дакумент аб перадачы застаўнога дома на вул. Віленскай, які належаў Лукашу Война і Ізабэле Масальскай, падканцлеру ВКЛ Стэфану Пацу ад Яна Міцуты і Марыны Сапоцкаўны. Да запісу дадаваўся інвентар дома за 1632 год (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 2–4.). Быў актыкаваны ліст за 1637 год, у якім Ласко Пятровіч і яго жонкі Ахапка Янаўна размеркавалі маёмасць паміж сынамі Васілём, Лявонам і Багданам (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 6–7). Было запісана рашэнне асэсарскага суда 1606 года аб выплаце гораду падаткаў Даротай Дэнбіцкай з дому на вул. Замкавай (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 8–9).

Акрамя актыкацыі дакументаў бурмістраўска-радзецкі суд разглядаў справы аб пазыках (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 5–6, 18, 24адв.–25, 28–29адв., 43–43адв., 45–46адв.), спадчыне (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 32адв.–33адв., 80–80адв.), невыкананні тэстаментаў (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 35адв.–36), спрэчкі гарадзенскіх мяшчан з мяшчанамі з іншых гарадоў Рэчы Паспалітай.[35] Напрыклад, справа су-

[35] НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк.7–7адв. У кнігі суда была ўнесена пратэстацыя варшаўскага мешчаніна Яна Гомера супраць музыкі каралеўскай капэлы Міхаіла Хей-

праць наваградскага мешчаніна Лявона Пахановіча паказвае, як на практыцы выконвалася пастанова аб забароне прышлым гандляваць у дамах, крамах і на Рынку без дазволу ўрада. У купца забралі тавар, і ён падаў скаргу на цэх. Спасылаючыся на прывілеі 1496 года, канфірмацыю для гарадзенскіх цэхаў 1579 года і 1612 года, пацвярджальны прывілей Уладзіслава IV (1633) гарадзенцы даказалі, што мелі права канфіскаваць маёмасць. У выніку купец адступіў ад сваіх прэтэнзій (1639) (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 34–34 адв.).

Суд разглядаў спрэчкі паміж раменнікамі,[36] цэхамі,[37] канфлікты ў цэху.[38] На пасяджэннях суда прымаліся вількеры 1570, 1639, 1645 гадоў, якія рэгулявалі адносіны паміж раменнікамі.[39]

Рашэнне гарадзенскай рады і лавы можна было абскардзіць у асэсарскім судзе. Пастановы гэтага суда былі канчатковымі і падлягалі выкананню. Акрамя таго, вялікаму князю літоўскаму і польскаму каралю можна было падаць скаргу на дзеянні суддзяў. Для прыкладу адзначым, што берасцейскі бурмістраўска-радзецкі суд займаўся таксама такімі справамі, як і гарадзенскі – разбіраў спрэчкі паміж цэхамі і ўнутры цэхаў, актыкоўваў лісты куплі-продажу, арэнды, даравальныя запісы, прысягі і інш. Аднак сярод дакументаў су-

варта (1639). Арк. 16адв.–17. Радца Станіслаў Бельскі судзіўся з ковенскім мешчанінам Бернатам Рлумновым з прычыны невяртання яму тавару і грошай (1639).

36 Альжбета Чэрнеўская ад імя свайго мужа катляра Валентыя Чэрнеўскага, праз сына Якуба падала скаргу супраць катляра Яна Лукашэвіча Янушэвіча з-за катлярскай працы. У выніку прысудзілі Яну выканаць сваю працу з медзі і вызвалілі ад позвы. Ян Лукашэвіч Янушэвіч падаў скаргу аб абразе свайго таварыша Крыштафа Амбражэвіча (1639) (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 10–11).

37 Раменнікі слесарскага, кавальскага, катлярскага, мечнічага цэху падалі скаргу супраць шапнікаў, сядзельнікаў, стэльмахаў, рымарскага, што тыя не прытрымліваюцца выдадзенага цэхам прывілея Жыгімонта Вазы і не трымаюць парадак у касцёле і горадзе. Даказваючы сваю праўату, удзельнікі спасылаліся на вількер 1570 года, яго пацвярджэнне ў 1579 і 1612 гадах і іншыя дакументы. Канфлікт прывёў да з'яўлення вількера (1639) (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 17адв., 22–24).

38 Цэхмайстр кравецкага цэху Станіслаў Ослінскі падаў скаргу на Максіма Адамовіча, Яраша Ушкоўскага, Яна Валдшэвіча, Крыштафа Жукевіча, Геліяша на Гарадніцы, Яна Дземяновіча, Аляксея Аплевіча і Сцяпана Аплевіч. На позву ў суд многія адмовіліся ісці (1639). *"Naprod Jan Naldyszewicz powiedziałł nie poyde ia do cechu y nie bedę bywałł bo to wszytko plotki a co po nia dasz ze tam są PP Rayce niechay za im mioda dostatek dadzą a chłopca mego niechay do siebie wezmę. Marcin Adamowicz powiedziałł nie poyde a gwałtem tez PP. Bracia nie przymuszą. Jarosz Uszakowski miałł się stanac a zona iego powiedziała ze moy mąz rzemesła nie robi ia sama robię a mąz tylko skraie robotę. Stephan Awrełowski był w cechu ali od lat 9 wolnosci cechowey zazywałł a nic nie daci. Krzysztoph Zwykiwicz nie zastali go, a zona iego powiedziała ze moy mąz rzemesła krawieckie(g)o nie robi te w miescie ale po szlachci robi".* Раменнікі не хадзілі на сходы, імшы, адмовіліся падпарадкоўвацца пастановам суда (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 18, 19адв., 38адв.–39).

39 Вількер 1570 годзе быў прыняты на бурмістраўска-радзецкім судзе, яго зацвердзіў Стэфан Баторы ў 1579 годзе (НГАБ, КМФ-18, спр. 62, арк. 75–79адв.; Стрэнкоўскі, 2008: 150; Шаланда, 2002: 114–119).

стракаюцца тэстаменты, чаго не было ў гарадзенскім судзе.

Парушэнні ўраднікаў

Нельга казаць, што гарадзенскія ўраднікі працавалі бездакорна. Кніга бурмістраўска-радзецкага суда пра парушэнні з боку ўраднікаў утрымлівае ўскосныя звесткі, больш дэталёва іх прадстаўляюць пастановы Асэсарскага суда пры польскім каралі і вялікім князі літоўскім, выпісы з гарадзенскага гродскага суда. Магістрат не падпарадкаваўся загаду польскага караля і вялікага князя літоўскага Жыгімонта Вазы і не ўвёў каралеўскага намесніка Юзафа Горскага ў валоданне маёмасцю, якая засталася пасля мешчаніна Марціна Мораўскага. Апошні памёр, не пакінуўшы спадчыннікаў (1631). Па кадуковым праве такой маёмасцю распараджаўся гаспадар.[40] Горад на судзе прадстаўлялі лаўнік Войцех Боленскі, Фёдар Юрэвіч і радца Фёдар Багдановіч. У 1633 годзе прысудзілі магістрату ўвесці Горскага ў валоданне (НГАБ, КМФ-18, спр. 312, арк. 54адв.–56 адв.).

Шэраг скарг – яны змешчаны адна за другой у Метрыцы ВКЛ – сведчаць пра канфлікт паміж войтам Канстантыям Александровічам і ўсімі ўраднікамі (1634). Мяшчане абвінавачвалі войта ў парушэнні іх правоў, гарантаваных прывілеямі вялікіх князёў літоўскіх. У сваю чаргу Александровіч абвінаваціў лаўніка Станіслава Цвікліча і радцу Гануса Фандэберка ў свавольстве, непадпарадкаванні ўраду, выкарыстанні зброі, стварэнні небяспечных сітуацый у горадзе. Разам з іншымі яны 13 лютага 1634 года напалі на харугву Сяліцкага, забралі ў яго і таварышаў коней, зброю, серабро, грошы, шаты, а пасля іх прадалі. Абодва не падпарадкаваліся войту. Аднак усе справы былі закрыты і закончаны без прысуду (НГАБ, КМФ-18, спр. 312, арк. 89адв.–92).

Пагром харугвы пацвярджае скарга Уладзіслава Дамброўскага. Мяшчане забралі ў яго рэчы і не вярталі. На асэсарскім судзе інтарэсы гарадзенцаў абараняў умацаваны Station Станіслаў Цвікліч. Прысутнічалі мяшчане, радца Войцех Весянеўскі, аптэкар Марцін Фандэберк, Тамаш Рымар, Гаспар Шчэсновіч. Рэчы не маглі на той час аддаць, бо яны знаходзіліся пад арыштам у казакоў. У Гародню для высвятлення справы быў адпраўлены ашмянскі харужы Далмат Ісайкоўскі (1636) (НГАБ, КМФ-18, спр. 316, арк. 66–67 адв.).

У сувязі са Смаленскай вайной 1633–1634 гадоў па Гарадзеншчыне праходзілі войскі Рэчы Паспалітай. Уладзіслаў IV выдаў загад вайскоўцам (9 чэрвеня 1633 г.), а пасля асобна палкоўніку Арцішэўскаму (4 ліпеня), каб войскі не размяшчаліся ў Гародні, навакольных вёсках, не наносілі шкоды насельніцтву і не збіралі з іх зборы (НГАБ. КМФ-18, спр. 213, арк. 150адв, 161–161адв.). Аб канфліктах з войскам згадваецца ў тэстаменце радцы Фёдар Багдановіч (НГАБ,

40 Кадуковае права прадугледжвала, што калі ўласнік маёмасці паміраў без нашчадкаў, то ўласнасць пераходзіла да вялікага князя літоўскага і ён меў права ёй распараджацца.

Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 150–155). Такім чынам, наяўнасць войска справакавала канфлікты. Мяшчане не падпарадкаваліся войту. Справы былі закрыты, каб сітуацыя канчаткова не абвастралася. Напрыклад, каб не было пастояў войска падчас Смаленскай вайны і іншых выпраў, Берасце заплаціла ў скарб грошы. На гэта было выдаткавана ў 1634 годзе 1 634 злотых (НГАБ, Ф. 1786, воп. 1, спр. 2, арк. 215-216).

Музыка гарадзенскай каралеўскай капэлы Марк Хейбовіч абвінавачваў магістрат у прымушэнні выконваць абавязкі месцкага шафара.[41] За адмаўленне ўраднікі пагражалі браць падаткі звыш меры. Умацаваны ад магістрата Мікалай Кандзіда Вішнявецкі настойваў на тым, што ніхто не можа быць вызвалены ад выплат на горад, як і ад шафарства. Ён сцвярджаў, што пагроз з боку магістрата не было і грошы не вымагалі. Па каралеўскім прывілеі музыка быў вызвалены ад гарадского падпарадкавання, адпаведна – ад займання пасадаў. Таму прэтэнзіі з боку горада былі няслушнымі. Гарадзенскаму эканому Гедыёну Трызне даручалася выехаць у горад і разабрацца ў справе. У судовай кнізе бурмістры і радцы абяцалі выканаць пастановы асэсарскага суда (1639) (НГАБ, Ф. 1761, воп. 1, спр. 1, арк. 18; КМФ-18, спр. 316, арк. 296 адв.–297адв.).

Гарадзенскі зямянін Мікалай Сцяцкевіч падаў у 1647 годзе скаргу ў гарадзенскі гродскі суд на гарадзенскі магістрат, а менавіта на лентвойта Андрэя Каспровіча, бурмістра Яраша Высоцкага, радцаў (Грыгора Варабеевіча, Тамаша Лагоўскага, Яна Смяроўскага, Яна і Паўла Цвіклічаў, Яна Адамовіча, Лукаша Неапаліту, Паўла Кроснеўскага, Мікалая Кудаеўскага), лаўнікаў (Матэўша Ябланоўскага, Адама Цвікліча, Фольтына Шульца, Войцеха Пятроўскага). У гэтым жа годзе ён падаў у суд дэкрэт асэсарскага суда 1645 года аб гвалтоўным нападзе на яго дом Станіслава Цвікліча. Аднак магістрат нічога па справе не рабіў, пераносіў тэрміны разгляду справы 4 разы. Сцяцкевіча абражалі, дэкрэты асэсарскага суда не запісалі ў кнігі, абаранялі інтарэсы Цвікліча. 18 мая 1647 года гарадзенскі возны Вацлаў Мучынскі прысутнічаў на пасяджэнні ў ратушы пры разглядзе справы. Ён пацвердзіў зняважлівае стаўленне да каралеўскіх дэкрэтаў і пагрозы здароўю Сцяцкевіча.[42] У сваёй скарзе шляхціч адзначыў, што магістрат карыстаўся не сваім магдэбургскім правам, а нейкай “мужыцкай фантазіяй”. Сапраўды, дзеянні ўраднікаў не адпавядалі заканадаўству. Яны праявілі поўнае непадпарадкаванне распараджэнням вышэйшага апеляцыйнага суда: не актыкавалі дэкрэты, не разгледзілі справу, не пакаралі злачынцу, абразілі шляхціча і асэсарскі суд. У дадзеным выпадку Сцяцкевіч вымушаны быў звярнуцца да гродскага суда.

Высновы

Такім чынам, кніга гарадзенскага бурмістраўска-радзецкага суда сведчыць, што ўстанова працавала ў адпаведнасці з прывілеямі і заканадаўчымі актамі. Варта адзначыць, што “Саксонскае Люстра” і “Вейхбільд” не былі вытворнымі грамадства

ВКЛ. Яны былі створаны ў перыяд Сярэднявечча на іншай тэрыторыі і не зусім адпавядалі рэаліям нашай краіны ў XVI–XVII стагоддзях. Прыведзеныя ў іх артыкулы выкарыстоўваліся мяшчанамі ў той ступені, у якой гэта было неабходна. Важнае значэнне мелі мясцовыя пастановы і ўсталяваныя звычаі.

Запісы бурмістраўска-радзецкага суда характарызуюцца лаканічнасцю, што звязана з платай за актыкацыю. Калі ў шляхецкіх дакументах падрабязна апісаны абставіны справы, то ў мяшчанскіх прадстаўлена толькі спасылка на папярэднія дакументы. З гэтай прычыны без усіх дакументаў цяжка ўстанавіць карціну цалкам. Варта адзначыць, што сяродураднікаў былі адукаваныя асобы, абазнаныя ў магдэбургскім праве. Пры гэтым у працы суда не абышлося без канфліктаў, злоўжыванняў і правапарушэнняў.

Кніга бурмістраўска-радзецкага суда з'яўляецца вельмі важнай крыніцай па працы судовай установы. Яна ўтрымлівае інфармацыю пра перыядычнасць пасяджэнняў суда, яго склад, характар разгледжаных судовых справаў, нормы права, якімі кіраваліся пры вынясенні прысуду.

Літаратура

1. *Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов* (1874). Т. 7. Акты Городненского гродского суда. Вильна.
2. Бардах, Юліўш (2002). "Лад местаў на магдэбургскім праве ў Вялікім Княстве Літоўскім да паловы XVII ст.", *Штудыі з гісторыі Вялікага Княства Літоўскага*. Мінск: Медысонт: 103–160.
3. Білоус, Наталія (2008). *Київ наприкінці XV у першій половині XVI століття. Міська влада і самоврядування*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
4. Галубовіч, Віталь (2009). "Справа пра напад на гарадзенскі кляштар францысканцаў 1645 г.", у А. Ф. Смаленчук, Н. У. Сліж (рэд), *Гарадзенскі палімпсест. 2009. Дзяржаўныя ўстановы і палітычнае жыццё. XV–XX ст.* Гародня: 253–257.
5. Галубовіч, Віталь (2011). "Канфірмацыйны прывілей Гародні на магдэбургскае права 1633 г.", у А. Ф. Смаленчук, Н. У. Сліж (рэд). *Гарадзенскі палімпсест. 2010. Дзяржаўныя і сацыяльныя структуры. XVI–XX ст.* Мінск: выд. Зм. Колас. С. 255–269.
6. Гардзееў, Максім (1998). "Полацкія магістрацкія кнігі другой паловы XVII ст. як гістарычная крыніца", *Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. Матэрыялы II Міжнароднай навуковай канферэнцыі*. Полацк: 76–79.
7. Гардзееў, Максім (2004). "Акты па аперацыях з нерухомасцю ў полацкіх магістацкіх кнігах другой паловы XVII ст.", *Commentarii Polocenses Historici*, № 1: 50–58.
8. Гардзееў, Максім (2005). "Акты па праблемах самакіравання паводле полацкіх магістрацкіх кніг другой паловы XVII ст.", *Commentarii Polocenses Historici*, № 2: 13–18.
9. Доўнар, Аляксандр (2009). "Пастанова камісараў Яна Казіміра Вазы 1650 года аб парадку кіравання ў Гародні", у А. Ф. Смаленчук, Н. У. Сліж (рэд.), *Гарадзенскі палімпсест. 2009. Дзяржаўныя ўстановы і палітычнае жыццё. XV–XXст.*, Гародня: 118–127.
10. Дружчыц, Васіль (2009). "Магістрат у беларускіх местам з майдэборскім правам у XV–XVI сталецьцях", *Arche. Пачатак*, № 7: 241–337.

11. Копысский, Зиновий (1975). *Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII в.* Минск: Наука и техника.
12. Латышонак, Алег (2009). *Нацыянальнасць – Беларус.* Вільня: Інстытут беларусістыкі; Беласток: Беларускае Гістарычнае Таварыства.
13. НГАБ (Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі), Ф. 1761, воп. 1, спр. 1.
14. НГАБ (Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі), Ф. 1786, воп 1, спр. 1–3.
15. НГАБ (Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі), Ф. 1800, воп. 1, спр. 1.
16. НГАБ (Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі), КМФ-18, спр. 62, 92, 124, 213, 255, 312, 316.
17. *Саксонское зерцало. Памятник, комментарии, исследования* (1985). Отв. ред.: Корецкий В.М. Москва: Наука.
18. *Саксонскае Люстра: помнік прававой думкі Германіі XIII ст.* (2005). Пер. са старжыт. ням. і лацін. моў, прадм. і камент. В. Б. Келер. Мінск: Медысонт.
19. Сліж, Наталля (2012). "Магдэбургскае права ў Гародні ў канцы XV – першай палове XVI ст.: увядзенне і развіццё" у А. Ф. Смаленчук, Н. У. Сліж (рэд). *Гарадзенскі палімпсест. 2011. Асоба, грамадства, дзяржава. XV–XX стст.* Мінск: выд. Зм. Колас: 10–44.
20. Стрэнкоўскі, Сяргей (2013). *Гарадское самакіраванне на тэрыторыі Беларусі (канец XIV– XXVIII ст.).* Мінск: Мінскі дзяржаўны інстытут развіцця адукацыі.
21. Стрэнкоўскі, Сяргей (2008). *Прывілеі і вольнасці беларускіх гарадоў з нямецкімі правам у канцы XIV – канцы XVIII стст.* Мінск: МГІРА.
22. Тарановский, Фёдор (1897). Обзор памятников магдебургского права западнорусских городов литовской эпохи. Историко-юридическое исследование. Варшава: типография Варшавского учебного округа.
23. Шаланда, Аляксей (2002). "Пергаміны канца XVI–XVII ст. на лацінскай і польскай мовах у фондах Гарадзенскага дзяржаўнага гісторыка-археалагічнага музея", *Герольд Litherland*, № 3–4 (7–8): 114–119.
24. Яцкевіч, Зміцер, Урублеўскі, Вадзім (2009). "Гарадзенскі магістрат у XVII ст.", у А.Ф. Смаленчук, Н.У. Сліж (рэд.) *Гарадзенскі палімпсест. 2009. Дзяржаўныя ўстановы і палітычнае жыццё. XV–XX ст.* Гародня: 77–78.
25. AGAD (Archiwum Główne Akt Dawnych), Archiwum Radziwiłłów, dz. XVIII, sygn. 304, 318.
26. AGAD (Archiwum Główne Akt Dawnych), Takzwana Metryka Litewska, I. B. 31.
27. Borodziuk, Wojcech (1989). "Andrzeja Lipskiego Observationes pracicae", *Czasopismo Prawno-Historyczne,* t. XLI, zesz. 2: 69–84.
28. Bukowska, Krystyna. *Orzecznictwo krakowskich sądów wyższych w sporach o nieruchomości miejskie (XVI–XVIII w.). Studium z historii prawa rzymskiego w Polsce.* Warszawa: Wydaw. UW, 1967.
29. Esreicher, Karol (1901). *Bibliografia Polska. Stólecie XV–XVIII*, t. XVIII, Kraków.
30. Hardziejeu, Jury (2001). "Przyczynek do dziejów kancelarii miejskich grodzieńskich w XVI-XVIII w." *Białostoćczyzna*, № 1–2 (61–62): 3–12.
31. Jasker, Nicolaus (1535a). *Juris provincialis quod Speculum Saxonum vulgo nuncupatus libri tres opera vigilanti in correctiorem redacti materiam, adjuncti simul glossis aliisque additionibus noviter reccollectis pro interpraelatione textus magis neccessariis Annotatainsuper in marginibus habentur loca legum Jurisque municipalis Magdeburg.* Cracoviae.
32. Jasker, Nicolaus (1535b). *Juris Municipalis Majdeburgensis Liber vulgo Weichbild nuncupatus ex vetustissimis exemplaribus vigilanti opera nuper latinitatis datus, summaque diligentia recognitus, adjunctis simul glossis et lextus interpretationibs ad id necessariis.* Cracoviae.

33. Jasker, Nicolaus (1535c). *Promptuarium Juris Provincialis Saxonici, quod Speculum Saxonum vocatur, tum et Municipalis Maideburgen summa diligentia recollectum et ad communmu editum utilitaten*. Cracoviae.
34. Jaworski, Iwo (1931). "Studia nad ustrojem miast na prawie niemieckim w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Jagiellońskiej", *Rocznik Praniczo-Wileński,* 5: 297–352.
35. Karpavičienė, Jolanta (2005). *Moteris Vilniuje ir Kaune XVI a. pirmojoje pusėje: gyvenimo sumiestinimo Lietuvoje atodangos.* Vilnius: Versus aureus.
36. Kowalski, Grzegorz (2011). "Znaczenie twórczości Pawła Szczerbica dla rozwoju kultury prawnaej polskiego Odrodzenia", *Szczerbic P. Ius municipale, to jest prawo miejskie majbeburgskie, nowo z łacińskiego i z niemieckiego na polki język z pinością i wiernie przełożone*. Kraków: Księgarnia Akademicka: I–XXXV.
37. Kutrzeba, Stanisław (1987). *Historia źródł dawnego prawa polskiego*. T. 1. Lwów; Warszawa; Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
38. LMACB (Lietuvos mokslų akademijos centrenės bibliotekas) Rankraščių skyrius, f. 16-207.
39. LVIA (Lietuvos Vaistybes istorijos archyvas), f. 1282, ap, 1, b. 5302, 7021.
40. Lipski, Andrea. *Practicarum observationum ex jure civili et Saxonico collectarum, et ad stylum usumque judiciorum curiae regalis accommodatarum*, centuria I[-II] 2, centuriae II. Riga 1602; Kraków 1619; Kraków 1620; Poznań 1626; Gdańsk 1627.
41. Lűck, Heiner (2007). "Prawo magdeburskie jako czynnik identyfikacji europejskiej rodziny miast", *Europejskie miasta prawa magdeburgskiego. Tradycja, dziedzictwo, identyfikacja*, Kraków: Muzeum Historii Miasta Krakowa: 41-50.
42. LVIA, F. 23, ap. 1, b. 1, 2.
43. Łaski, Jan (1506). *Commune incliti Poloniae Regni Privilegium Constitutionum et indultuum publicitus decretorum approbatorumque. Cum nonnullis iuribus tam Divinis quam humanis per Serenissimum principem et dominum Alexandrum Dei gratia Regem Polonie, magnum ducem Lithuanie, Russie, Prusieque dominum et heredem etc*. Cracovia.
44. Mazurkiewicz, Józef (1962). "O zmianach treści terminu landwójt", *Czasopismo Prawno-Historyczne,* t. XIV, zeszyt 2: 171–174.
45. Ptaśnik, Jan (1920). *Miasta w Polscie*. Lwów.
46. Ragauskas, Aivas (2002). *Vilniaus miesto valdantysis elitas XVII a. antrojoje pusėje (1662–1702 m.),* Vilnius: Diemedžio leidykla.
47. Rymaszewski, Zygfryd (1975). *Łacińskie teksty Landrechtu Zwierciadła Saskiego w Polsce. Versio Vratislaviensis, versio Sandomiriensis, Łaski*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydaw. Polskiej Akademii Nauk.
48. Rymaszewski, Zygfryd (1985). *Łacińskie teksty Landrechtu Zwierciadła Saskiego w Polsce. Jaskier – tekst główny i noty marginesowe*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
49. Rymaszewski, Zygfryd (2000). "Kilka uwag po lekturze Andrzeja Lipskiego Observationes practicarum", w A. Pikulskiej-Robaszkiewicz (red.), *Profesorowi Janowi Kodrębskiemu in memorium,* Łódź, 2000: 332–338.
50. Schwerin, Claudius von (1918). *Leges Saxonum und Lex Thuringorum.* Hannover [u.a.].
51. Sliž, Natallia (2013). "Testamenty mieszczan grodzieńskich w pierwszej połowie XVII w.", *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, t. 61, z. 2: 305–316.
52. Stankowa, Maria. (1968). *Kancelaria miasta Lublina XIV-XVIII w.* Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe; Oddz. w Łodzi.
53. Vilnau Universiteto Bibliotekos Rankraščių skyrius, f. 7, Kauno magistrato aktų knyga, 1522–1545, 1587–1591; 1604–1610, 1603–1629.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Юрась Бачышча

Біблійныя ўплывы на Статуты Вялікага Княства Літоўскага

Даследчыкі з розных краін адзначаюць выключныя ўплывы Бібліі на іх грамадска-палітычныя і прававыя традыцыі побач з уплывамі на іншыя сферы жыцця грамадства (Циммерман, 2006; Grudem, 2010; Spencer, 2012). *“Біблія традыцыйна прызнаецца найважнейшай з кніг, на каторых заснавана як вяршэнства закону, так і станаўленне дэмакратычных інстытутаў на Захадзе”* – піша Аўгуста Цымерман (2006). Уэйн Грудэм (Grudem, 2010: 16) у прадмове да сваёй грунтоўнай кнігі, дзе ён разглядае, як біблійнае вучэнне стала асновай палітыка-прававой культуры амерыканцаў, сцвярджае, што *“прынцыпы і вучэнне Бібліі ўтрымліваюць мудрасць, якая будзе карыснай для ўсіх народаў і ўсіх урадаў”*. Мастак Поль Рабэр (1851–1923) у 1905 годзе ў старым будынку Вярхоўнага Суда ў Лазанне стварыў фрэску “Справядлівасць узвышае нацыі”, на якой багіня правасуддзя Немезіда мела развязаныя вочы, а вастрыё мяча паказвала на разгорнуты Закон Божы. На думку вядомага хрысціянскага філосафа XX стагоддзя Фрэнсіса Шэфера (1912-1984) (Schaeffer, 2005:106), гэтая фрэска дэманстравала ідэю “свабоды без хаоса”, нагадваючы ўсім суддзям, якія ўваходзілі ў гэты будынак, што Біблія з’яўляецца асновай не толькі маралі, але і закона.

Некаторыя сучасныя польскія гісторыкі права таксама прызнаюць важнасць уплываў Бібліі. Анджэй Закрэўскі (Zakrzewski, 2012: 15) адзначае, што *“Статуты былі не толькі правам чалавечым, але таксама – як і ва ўсёй тагачаснай Еўропе – адкрыццём права Божага”*. Праўда, далей аўтар не паглыбляецца, у чым гэта выяўлялася.

У айчыннай гістарыяграфіі, у многім сфармаванай на секулярызаваным грунце, Пісанню адводзяць больш сціплае месца, чым на Захадзе. Не прэтэндуючы на глыбокі агляд гістарыяграфіі па пытанні, варта ўсё ж адзначыць, што беларускія гісторыкі права (Юхо, 1991; Доўнар, 2000; Доўнар, 2014; Васілевіч, 2001), якія разважалі над крыніцамі беларускага-літоўскага заканадаўства, звычайна адзначаюць уплывы звычаёвага, рымскага, нямецкага і польскага права, царкоўнага і кананічнага права, рэнесансных ідэяў і заходнееўрапейскага гарадскога права на прававую культуру ВКЛ, але ні слова не кажуць пра Біблію.

Толькі некаторыя аўтары закраналі гэтае пытанне, але звычайна ўскосна (Акіньчыц, 2003; Бокун, 2012; Падокшын, 2000; Томсинов, 1992). Найбольш блізка да разглядаемага пытання падышла Ірына Вішнеўская

(Вішнеўская, 2009: 70–73). Пішучы пра прававыя погляды Францыска Скарыны, яна між іншым адзначае, што тагачасныя заканадаўцы, падобна Скарыну, *"імкнуцца ва ўсім кіравацца прынцыпам хрысціянскай справядлівасці, устанаўленнямі хрысціянскага права, пад якім разумеліся крытэры справядлівасці, вылучаныя ў Біблії"*.

Яшчэ адным аўтарам, які спрабаваў звярнуць увагу на "свяшчэннае пісанне" як на крыніцу права быў Мікалай Сільчанка. У адной са сваіх кніг (Сільчанка, 2012: 23) ён адзначае, што *"цікавым і маладаследаваным на сённяшні дзень з'яўляецца пытанне аб уплыве і ролі рэлігіі (Свяшчэннага пісання) на развіццё крыніц права..."*, а ў іншай кнізе (Сільчанка, 2008: 413–416) ён нават вылучае асобны раздзел "Свяшчэннае пісанне ў якасці крыніцы права". Аднак, хаця Сільчанка і прыгадвае Святое Пісанне як адну з крыніц права, само разуменне тэрміна "свяшчэннае пісанне" ў аўтара атрымліваецца настолькі шырокім, што ўключае ў сябе кананічнае і царкоўнае права і па сутнасці выступае проста як іх сінонім. Так, Сільчанка піша (Сільчанка, 2008: 413–414): *"У самым агульным плане пад свяшчэнным пісаннем, якое выконвала ролю крыніцы права раней, а таксама займае значнае месца сярод крыніц права ў некаторых прававых сістэмах сучаснасці, разумеюцца тэксты і правілы, якія змяшчаюцца ў Біблії, Каране, Суне, пастановах усяленскіх і памесных сабораў; правілы, якія выпрацавалі і сфармулявалі святыя апосталы і святыя айцы царквы; правілы, выдадзеныя па царкоўных справах царкоўнымі ўладамі і г.д."*. Атрымліваецца, што ва ўяўленні аўтара "свяшчэннае пісанне" хрысціян абазначае не толькі Біблію, але і ўвесь іншы корпус тэкстаў царкоўнай традыцыі, што, на нашу думку, некарэктна. У любым выпадку, аўтар не адносіць Біблію як крыніцу непасрэдна да Статутаў ВКЛ.

Многія даследчыкі адзначаюць, што пры стварэнні Статутаў ВКЛ важную ролю мела царкоўнае і кананічнае права. Паводле Таісіі Доўнар (Доўнар, 2000: 40), *"у XVI ст. пад кананічным правам перш за ўсё разумелі каталіцкую сістэму норм "Корпус юрысканоніцы",*[1] *якая рэгулявала не толькі царкоўныя, але і свецкія адносіны (1582 г.)"*. У праваслаўным кананічным праве ў гэты час карысталіся Намаканонам.[2] Заўважна, што Доўнар не ўключае Біблію як адзін з тэкстаў кананічнага права, што з'яўляецца слушным, бо яе ідэі маглі быць асновай для

---

1 Corpus iuris canonici – корпус кананічнага права каталіцкай царквы, падрыхтаваны каля 1500 года, які ўключыў у сябе Дэкрэт Грацыяна з удакладняючымі яго папскімі тлумачэннямі. Корпус быў прыняты ў 1580 годзе і заставаўся асноўнай крыніцай кананічнага права каталіцкай царквы да 1918 года.

2 Номаканон – сістэматызаваны звод кананічнага права праваслаўнай царквы, які пачаў складвацца ў VI–VII стагоддзі ў Візантыі, дадаваўся на працягу стагоддзяў і ў канцы XV стагоддзя быў пашыраны сярод праваслаўных ва Усходняй Еўропе ў выглядзе Номаканона пры Вялікім Патрэбніку, а таксама ў выглядзе Кормчай Кнігі. Апошняя складвалася ва ўсходнеславянскіх землях на аснове Номаканона з XIII стагоддзя і дапаўнялася нормамі свецкага права.

тэкстаў кананічнага і царкоўнага права, але сама яна не належала да такога права, а ўяўляла сабой цалкам асобную крыніцу, якая выходзіла за вузкія межы царкоўнага права. Пра Слова Божае як самастойную крыніцу піша Ірына Вішнеўская (Вішнеўская, 2009: 71), гаворачы пра Скарыну, што *"пад пісаным правам беларускі правазнаўца разумеў не толькі дзяржаўныя законы («права земскае»), але і «от Бога ест данный» Боскі закон, крыніца якога была Біблія і «правила светых отець па сборех пописаные» (кананічнае права)"*.

Праблема, якая падымаецца ў нашым даследаванні палягае ў пошуку адказаў на пытанне, ці можна лічыць Біблію за адну з крыніц беларуска-літоўскага права XVI стагоддзя, і ў прыватнасці Статутаў ВКЛ. Ці займала гэтая кніга такое ж важнае месца, якое ёй надаюць на Захадзе? Наколькі значным быў уплыў гэтай кнігі на заканадаўства нашых земляў таго часу?

У дадзеным артыкуле аўтар зыходзіць з дапушчэння, што Біблія аказвала ўплыў на беларуска-літоўскае права, як гэта было і ў многіх іншых краінах Еўропы. Для праверкі гэтай гіпотэзы будуць вызначаны і прааналізаваны асноўныя ідэйныя кірункі таго часу, звернута ўвага на асобы стваральнікаў Статута, іх веру і жыццёвыя перакананні, на дамінуючыя на той час палітыка-прававыя вучэнні, а таксама непасрэдна на сам тэкст Статутаў.

На думку аўтара, большасць зменаў у Статутах, цалкам адпавядалі парадыгме набліжэння заканадаўства ВКЛ да біблейскага закону. Ужо тытульны аркуш Статута 1588 года з біблійнымі цытатамі яскрава паказвае ідэйны напрамак прававой думкі.

Біблійныя ўплывы на прававую культуру ВКЛ адбываліся рознабакова – *праз агульную атмасферу таго часу*, напоўненую адраджэнскімі і рэфармацыйнымі ідэямі, якія надавалі асаблівую ўвагу Біблii і абапіраліся на яе; *праз асобных людзей*, якія ў той час навяртаюцца да Бога і ствараюць трактаты аб палітычным і прававым уладкаванні, абапіраючыся на біблійнае вучэнне, ці непасрэдна ўдзельнічаюць у статутовых камісіях. І, нарэшце, найбольш важнае і істотнае – праз *само пашырэнне біблійных тэкстаў*, іх больш шырокае чытанне і вывучэнне. Важную ролю тут адыгрывала больш свабодная, не абмежаваная каталіцкай ці праваслаўнай царкоўнай традыцыяй, інтэрпрэтацыя Біблii.

Біблійныя запазычанні маглі быць як непасрэдныя – калі ўласна біблійныя тэксты браліся ў аснову артыкулаў статутаў, альбо маглі трапляць у законы ВКЛ з палітычных трактатаў ці другіх прававых крыніц, якія ў сваю чаргу таксама паспыталі на сабе пэўныя біблійныя ўплывы (накшталт Кодэксу Юстыніяна, кананічнага і царкоўнага права і інш.).

I. Кантэкст эпохі

Зразумець творцаў Статутаў і іншых прававых помнікаў XVI стагоддзя немагчыма без разумення духу эпохі. Дуглас Келі ў сваім даследаванні з'яўлення свабоды ў сучасным свеце пісаў, што *"атэізм апошніх стагоддзяў ускладняе нашае перасоўванне назад у атмасферу Адраджэння і Рэфармацыі, калі ад-*

носіны паміж Богам і чалавекам ці царквой і дзяржавай з'яўляліся вырашальнымі для разумення і здзяйснення глыбокіх пераменаў у эканамічнай, культурнай і палітычнай сферах жыцця" (Келли, 2005: 7).

XVI стагоддзе – гэта быў час, калі Вялікае Княства ўступіла ў эпоху Адраджэння і Рэфармацыі. Ідэі Рэнесансу і Рэфармацыі амаль адначасова пранікалі на беларускія землі. Побач з цікавасцю да твораў старажытнасці, філасофаў антычнасці, Рэнесанс прынёс цікавасць і да чытання біблійных тэкстаў. Але калі Рэнесанс спалучаў гэта ўсё ў адно, то Рэфармацыя, надаючы Бібліі асаблівую вагу і аўтарытэт, узвышала яе як Слова Божае над усімі іншымі творамі. На падставе біблійнага паслання імкнуліся прасачыць іншыя сферы жыцця, упарадкаваць іх і суаднесці з Пісаннем, выправіць адпаведна яму ў выпадку супярэчнасцяў. Падкрэсліваючы патрэбу ў штодзённым чытанні Бібліі для кожнага чалавека, Рэфармацыя спрыяла яе перакладу на родныя мовы розных народаў Еўропы. У тым ліку ў XVI стагоддзі ў ВКЛ з'явіліся біблійныя кнігі, выдадзеныя Францыскам Скарынам, Радзівілаўская Біблія 1563 года, Біблія і Новы Запавет у перакладзе Сымона Буднага (1572, 1574, 1589), Евангелле (паводле Мацвея, Марка і Лукі) Васіля Цяпінскага (1580), а таксама шэраг праваслаўных выданняў – Астрожскай Бібліі (1581), некалькіх Евангелляў і Псалтыроў, выдадзеных у Заблудаве, Вільні, Львове, Астрозе (Трацяк, 2003: 30–34). Апроч таго, існавалі рукапісныя варыянты Пісання.

Новы ідэйны ўплыў вызначае фармаванне палітычнай і прававой культуры, фармуе шляхецкую дэмакратыю, пашырае ідэі "агульнага дабра", справядлівасці, грамадскага парадку, абмежавання ўлады манарха, абароны дзяржаўнага суверэнітэту, падзелу ўладаў і вяршэнства закона. Апошняе ў сваю чаргу станавілася магчымым толькі ў тым выпадку, калі дзяржаўныя ўлады былі гатовы прызнаць вяршэнства вышэйшых Божых законаў над дзяржаўным правам, бо сутнасць пытання пра вяршэнства закону зводзілася да таго, што чалавек бачыць крыніцай вярхоўнай улады – Бога як абсалют, ці непастаяннага грэшнага чалавека (Циммерман, 2006).

Фундаментальнай ідэяй Адраджэння станавілася ідэя свабоды. У ВКЛ яна праяўлялася ў ідэі свабоды рэлігійнай (верацярпімасці і раўнапраўя ўсіх хрысціянскіх канфесіяў), свабоды палітычнай і прававой (вяршэнства закону), свабоды нацыянальна-культурнай (развіцці духоўнай культуры на зразумелай мясцовай мове) (Падокшын, 2002: 26). Рэфармацыя надавала рэнесанснай свабодзе біблійны падмурак і парадак, абапіраючы яе не на свавольства чалавека, а на выкананне боскага маральнага закону. Свабода разумелася перш за ўсё як сцвярджэнне годнасці, правоў індывіда, асобна ўзятага чалавека як "стварэння Божага". Заахвочваўся зварот да чалавечага розуму, пошуку Божай праўды і справядлівасці, стваралiся больш прагрэсіўныя погляды на ўзаемаадносіны дзяржавы, царквы і грамадства, фармавалася судовая ўлада і правы асобы. У стаўленні да ўладаў Рэфармацыя актуалізавала біблійны прынцып "*слухайся больш Бога, чым чалавека*" (Дзеі 5:29).

Менавіта таму Сямён Падокшын (2000: 29) лічыў, што "*Адраджэнне і Рэфармацыя ў значнай ступені вызначалі беларускі менталітэт XVI – першай паловы XVII стагоддзя, што ў сваю чаргу аказвала істотнае ўздзеянне на характар і спецыфіку палітыка-прававой думкі эпохі*".

II. Стваральнікі Статутаў

Безумоўна, каб зразумець дух Статутаў, іх нутраны сэнс, неабходна мець уяўленне пра тых людзей, якія займаліся іх стварэннем. Відавочна, што пішучы і рэдагуючы артыкулы Статутаў, тагачасныя правазнаўцы суадносілі іх змест са сваімі думкамі і ўяўленнямі. Іх прынцыпы і падыходы да тлумачэння права ўплывалі на канчатковы варыянт тэксту законаў і вызначалі тэндэнцыі ў развіцці права.

Хто ж былі гэтыя стваральнікі і якіх поглядаў яны трымаліся? На думку Язэпа Юхо, з-за недахопу дакументаў сёння немагчыма дакладна вызначыць, хто ўдзельнічаў у падрыхтоўцы першага Статута. Найбольш верагодным стваральнікам Статута ён бачыць Францыска Скарыну, які жыў у той час у Вільні, дзе вялася асноўная праца над Статутам, меў "*самую высокую для таго часу юрыдычную адукацыю*" і "*ведаў мясцовае звычаёвае беларускае права, гісторыю рымскага і права іншых дзяржаў*" (Юхо, 1991: 75–76). Юхо (1991: 76) адзначае сугучнасць прававых поглядаў і ідэй Скарыны з многімі нормамі Статута, і дадае, што "*урад меў намер выдаць Статут друкарскім спосабам*".

Нават калі Ф. Скарына сам непасрэдна і не быў у камісіі, то яго прававыя погляды, адлюстраваныя ў шматлікіх прадмовах да кніг Бібліі і самі тэксты нядаўна выдрукаванага на зразумелай мове Святога Пісання, павінны былі ўплываць на погляды сучаснікаў.

Звычайна, кажучы пра Ф. Скарыну, згадваюць, як ён паўплываў на пашырэнне і разуменне Бібліі – пераклаў, напісаў прадмовы і каментары, надрукаваў уласныя партрэтныя выявы, але чамусьці мала гаворыцца пра тое, як Біблія паўплывала на Ф. Скарыну, на яго перакананні і погляды. Чамусьці іх вытокі часам бачаць толькі ў валоданні першадрукаром асновамі антычнай і сярэднявечнай навуковай спадчынай, але на Біблію не звяртаюць увагі. А між іншым Біблія аказала найбольшы ўплыў на светапогляд і ўяўленні Ф. Скарыны, чым што-небудзь іншае. З гэтым згаджаюцца Янка Трацяк і Уладзімер Конан. Трацяк (2003: 24) піша, што ў скарынаўскіх прадмовах "*раскрываецца глыбока хрысціянскі светапогляд аўтара*". Паводле Уладзімера Конана (гл. Трацяк, 2003: 28) "*у творчасці Ф. Скарыны выразна «прачытваюцца» дзве асноўныя крыніцы яго светапогляду і асветніцтва: Біблія ў яе хрысціянскай інтэрпрэтацыі і рэнесансавая культура з яе культам красы і гармоніі*". Пра гэта ж пісала і ўжо прыгаданая намі Ірына Вішнеўская. Развіваючы тэму, яна зазначае (Вишнеўская, 2009: 71), што "*прававыя ідэі Скарыны, у тым ліку і погляды на класіфікацыю права, звязаны з Бібліяй, у якой, на думку мысліцеля, «... вси законы и права, ими же люде на земли справоватися имають, написаны суть»*".

Францыск Скарына (1969: 95) сваёй дзейнасцю першым намеціў праграму рэформаў у галіне права, кладучы ў аснову біблейскі грунт, – "*И вчинены суть права, или закон, для людей злых, абы боячися казни, усмирили смелость свою и моци не имели иным ушкодити, и абы добрыи межи злыми в покои житии могли*".

На думку Скарыны, праведнаму закон не патрэбны, бо запісаны ў сэрцы і дзейнічае праз сумленне чалавека. Але мэта закона добрая, бо закон патрэбны для людзей злых, каб абмяжоўваў іх злыя памкненні. Такую выснову Скарына рабіў зноў жа абапіраючыся на Біблію – "*Мы ведаем, што закон добры, калі хто законна ўжывае яго. Ведаючы, што закон патрэбен не для праведніка, але для беззаконных і непакорлівых, бязбожных і грэшнікаў...*" (1 Цім. 1:8–9).

Біблійныя ўплывы на Скарыну яскрава праяўляюцца ў апісанні ім неабходных для суддзяў асабістых якасцяў. Услед за Бібліяй Скарына пісаў: "*судьи да судят людей судом справедливым и да не уклонятся ни на жадную страну, и да не зрять на лица, и не примають даров, поне же дарове ослепляють очи мудрых людей и зменяють слова справедливых*" (гл. Падокшын, 2000: 57). Гэтых прынцыпаў трымаюцца і выдаўцы Статутаў. Леў Сапега звяртаўся да станаў ВКЛ з нагоды прыняцця Статута 1588 года з наступнымі словамі, "*каб вы ў суды і ў трыбуналы выбіралі не толькі людзей добрых, якія гэтыя правы нашы добра ведаюць, але богабаязных і дабрадзейных, якія б не для карысці сваёй і на шкоду бліжняму з-за сквапнасці сваёй і для падарункаў справы скажалі, але, простым парадкам ідучы, святой праўды і справядлівасці прытрымліваліся, а тую свабоду, якой карыстаемся, у цэласці нам захавалі*" (Зварот ..., 2010: 554).

Як піша Сямён Падокшын, Скарына меў своеасаблівую тэорыю "натуральнага права", у якой юрыдычны і маральна-этычны сэнсы зліваліся ў адно. Паводле першадрукара, "*чалавечая прырода кіруецца ад Госпада Бога «двайным законам»: прыроджаным і пісаным*" (гл. Падокшын, 2000: 52). Прыроджаны закон уключаў у сябе маральна-прававыя паняцці, якія былі закладзены чалавеку Богам ад нараджэння. Сутнасць натуральнага маральна-прававога закону Скарына выводзіць з евангельскага паслання "*бо ўвесь закон у адным слове змяшчаецца: «любі бліжняга свайго як самога сябе»*" (гл. Падокшын, 2000: 54). Гэты закон, на думку Скарыны, дзейнічаў і да з'яўлення "пісанага" закона. Хаця пад "пісаным" законам Скарына разумее і Біблію, і пастановы людскія, але зазначае, што "*вси тыи права, или уставы, божий закон в собе замыкаеть*" (гл. Падокшын, 2000: 56).

Падокшын, аналізуючы прававыя погляды мысляроў ВКЛ, прыходзіць да высновы, што "натуральнае права", якое імі развівалася, было больш падобнае на ўяўленні сафістаў і антычных філосафаў Сакрата, Платона і Арыстоцеля, якія "*лічылі ідэальным такое дзяржаўнае ўладкаванне, якое было ў згодзе з боскай справядлівасцю*", і што "*існуюць боскія, няпісаныя законы, з якімі павінны ўзгадняцца законы чалавечыя, пісаныя*", чым на ўяўленні рымскіх юрыстаў пра "на-

туральнае права", якія абумоўлівалі яго толькі прыродай, без Бога. Таму, на думку Падокшына *"ва ўяўленні сярэдневяковых юрыстаў натуральнае права гранічна збліжалася з боскімі законамі – маральна-прававымі прадпісаннямі Біблії"* (гл. Падокшын, 2000: 38–39).

Скарына ў сваіх поглядах быў настолькі прагрэсіўным, што заклаў грунт для далейшых прававых рэформаў, якія неўзабаве адбыліся. Асноўны прынцып іх, паказаны самім асветнікам, – *апора на Слова Божае.* Яго ідэі ў далейшым развіваліся іншымі аўтарамі (Маджэўскім, Будным, Воланам, Сапегам) і ўваходзілі ў прававыя дакументы.

Сярод стваральнікаў Статутаў 1566 і 1588 гадоў мы знаходзім рэлігійных дзеячаў таго часу, якія безумоўна ведалі біблійныя тэксты, а таксама царкоўнае права – жаймойцкі біскуп Ян Даманеўскі, віленскі канонік і архідыякан Станіслаў Габрыяловіч, канонік і пазней жаймойцкі біскуп Станіслаў Наркускі. На жаль, дакументы не захавалі імёны тых, хто з праваслаўнага боку ўдзельнічаў у стварэнні Статутаў. Аднак у католікаў і праваслаўных, якія кіраваліся шмат у чым царкоўнай традыцыяй і царкоўна-кананічным правам, не было прынята надаваць выключнае значэнне Бібліі. Найбольш гэта было ўласціва дзеячам Рэфармацыі.

Звычайна даследчыкі Статутаў мала ўвагі надаюць удзелу пратэстантаў у стварэнні гэтых юрыдычных помнікаў. Хаця яшчэ Ф. Скарыну былі ўласцівы многія ідэі і каштоўнасці Рэфармацыі (Падокшын, 2000: 57). Нават павярхоўны агляд, паказвае, што прыхільнікі рэфармацыйных ідэяў складалі значную частку статутавых камісій 1566 і 1588 гадоў.

"В годы такого быстрого и могучего развития религиозного разномыслия вообще и кальвинизма в особенности, как середина XVI столетия, и католические, и православные члены Статутовой Комиссии не могли остаться, все до одного, в лоне той церкви, по принадлежности к которой они были подобраны для работы над исправлением Литовского Статута 1529 г." – пісаў расейскі гісторык Іван Лапо (1934: 45), ацэньваючы агульную атмасферу часу. Ён адзначае, што толькі сярод пяці вядомых сябраў каталіцкай часткі камісіі, якая пачынала складаць Статут 1566 года, двое, верагодна, сталі пратэстантамі – маршалак шляхты Ашмянскага павета і земскі віленскі суддзя Павал Астравіцкі і мінскі суддзя Марцін Валадковіч (Лаппо, 1934: 43–46). Аб прыналежнасці апошняга да кальвіністаў піша і Сямён Падокшын (2000: 23). Кіруючыя пасады ў статутавых камісіях займалі амаль выключна кальвіністы – Мікалай Радзівіл Чорны, Астафей Валовіч, Крыштаф Радзівіл, Леў Сапега (да 1586 года – кальвініст).

Сябрам рэдакцыйнай камісіі Статута 1566 года быў буйны дзяржаўны дзеяч і юрыст, кальвініст Мікалай Монвід-Дарагастайскі (Падокшын, 2000: 12). Па яго ініцыятыве ў 1577 годзе быў перакладзены з лацінскай мовы на польскую і выдадзены ў Лоску вядомы палітыка-прававы трактат Анджэя Фрыча Маджэўскага "Аб направе Рэчы Паспалітай", які, на думку С. Падокшына (2000: 2), значна ідэйна паўплываў на Статут

1588 года. Дапамагалі рыхтаваць гэтае выданне Сымон Будны, Мацей Стрыйкоўскі і Андрэй Волян. Апошні напісаў прадмову.

Чаму гэта важна ўлічваць, бо менавіта пратэстанты надавалі Бібліі найвышэйшы аўтарытэт, добра яе ведалі, імкнуліся пашыраць яе тэксты на зразумелых мовах і выбудоўваць сваё ўласнае жыццё, а таксама жыццё царквы і грамадства на падставе біблійных прыказанняў. "*Рэфармацыя – гэта ідэя. Ідэя аб неабходнасці пастаянна звяртацца да Бібліі як першаасновы хрысціянства і ў адпаведнасці з вобразам, які раскрыты ў Святым Пісьме, будаваць царкву, жыццё кожнай асобы і грамадства ў цэлым*", – піша ў сваім артыкуле сучасны пратэстанцкі пастар (Акіньчыц, 2002: 16).

Такое стаўленне да Бібліі яскрава прасочваецца як у "Лістах" Мікалая Радзівіла Чорнага да папскага нунцыя Алаіза Ліпамана, так і ў прадмовах да Берасцейскай Бібліі 1563 года. Прысвячаючы новае выданне Святога Пісання каралю Жыгімонту ІІ Аўгусту, Радзівіл з'вяртаецца да яго, як да "хрысціянскага караля", і натхняе Біблію "*старанна і часта чытаць, як Божую справу, ад якой залежыць усё на свеце*" (Найяснейшаму ..., 2012: 254). "*У гэтым Святым Пісанні кожны стан знойдзе і пабачыць, і навучыцца, пачынаючы ад Пана, як ён мае адпаведна кіраваць Рэччу Паспалітай, знойдуць таксама і падданыя, у якіх звычаях і ўчынках праведных перш перад Богам і сваімі начальнікамі яны павінны трываць... Вось і я шчырым сэрцам жадаю Вашай Каралеўскай Міласці..., каб меў ласку нагадваць і вучыць, каб слаўным Божым Законам, які ад даўняга часу быў між намі занядбаны, пастаянна, маючы яго цяпер ужо перад вачыма, карысталіся, цешыліся і ў ім практыкаваліся*", – піша Радзівіл далей у сваім звароце (Найяснейшаму ..., 2012: 254–255). Як бачым, друкуючы Біблію, Радзівіл ускладаў на яе вялікія надзеі, верачы, што яе будзе чытаць сам кароль і народ паспаліты розных станаў, і пераймаць боскія законы ў жыццё сваё і дзяржаўнае. Усведамляючы жыццёвыя перакананні Радзівіла і яго мары, можна ўпэўніцца, што, кіруючы складаннем Статута 1566 года і праводзячы дзяржаўныя рэформы, ён усяляк імкнуўся, каб яны адпавядалі Святому Пісанню.

У Радзівілаўскай Бібліі ў "Суме або Кароткім апісанні ўсяго Святога Пісання", можна знайсці і пэўныя прававыя погляды, уласцівыя мясцовым рэфарматарам. Так, пішучы пра "Закон", адзначаецца: "*паколькі чалавечая прырода пыхлівая і так сапсаваная, што людзі не хочуць самі сябе прызнаваць грэшнымі і маючымі патрэбу ў збаўленні, Бог даў праз Майсея Закон, напісаны на каменных табліцах, каб людзі, пазнаўшы праз яго грэх і ліхоту свайго сэрца, тым больш прагнулі прыйсця Хрыста*" (Сума ..., 2012: 257). Адсюль вынікае, што закон патрэбны, каб размежаваць грэх ад таго, што не з'яўляецца грахом. Падобныя думкі год раней выйшлі з-пад пяра Сымона Буднага ў "Катэхізісе" 1562 года. (Катэхізіс, 2005: 29) Яны грунтаваліся на словах апостала Паўла да Рымлянаў: "*я пазнаў грэх не інакш, як праз Закон*" (Рым. 7: 7) і "*Бо праз Закон*

грэх пазнаецца" (Рым. 3: 20). Таксама падкрэслівалася, што Ісус – гэта "*прыклад для нас, з якога мы павінны вучыцца спосабу добрага жыцця на свеце*" і Вышэйшы Суддзя, які "*прыйдзе, каб усіх судзіць і даць кожнаму паводле ўласных учынкаў яго цела, якія рабіў, ці добрыя, ці ліхія*" (Сума ..., 2012: 259).

Адным з арганізатараў падрыхтоўкі другой рэдакцыі Статута 1566 года называюць кальвініста Астафея Валовіча (1520–1587). Ён прымаў актыўны ўдзел у правядзенні аграрнай і судова-адміністрацыйнай рэформы і, верагодна, стаў пасля смерці Мікалая Радзівіла Чорнага кіраўніком камісіі па дапрацоўцы Статута 1566 года. Валовіч быў актыўным абаронцам самастойнасці ВКЛ на Люблінскім сейме 1569 года, а таксама свабоды сумлення. Яго подпіс стаіць пад Варшаўскай канфедэрацыяй 1573 года (Падокшын, 2000: 12). Ён жа ўдзельнічае ў стварэнні Галоўнага трыбунала ВКЛ 1581 года і ўзначальвае статутавую камісію, якая працавала над апошнім выданнем Статута 1588 года. Анатоль Грыцкевіч (2005: 383) адзначае, што Валовіч "*садзейнічаў уключэнню ў Статут прагрэсіўных нормаў*", а ў сваім тэстаменце "*наказаў вызваліць усіх сваіх нявольных людзей*".

Звычайна, кажучы пра Статут 1588 года, прыгадваюць Льва Сапегу (1557–1633), але пры гэтым многія імкнуцца падаць яго як праваслаўнага ці каталіцкага дзеяча, хаця ён быў выхаваны пры двары Мікалая Радзівіла Чорнага, скончыў пратэстанцкі Лейпцыгскі ўніверсітэт і да 1586 года з'яўляўся кальвіністам. Безумоўна, такая пратэстанцкая спадчына і асяроддзе мусілі паўплываць на светапогляд Сапегі.

Падокшын (2000: 33) адзначае, што "*правасвядомасць выхоўвалася не толькі дзяржавай, існуючым законам, палітычнай літаратурай, але і рэлігійна-маральнымі павучэннямі (Прадмовы Скарыны, «Катэхізіс» Буднага і інш.)*". Змест і каштоўнаснае напаўненне гэтых павучанняў грунтаваліся на Бібліі. Будны, напрыклад, закранаў прававыя і палітычныя аспекты, тлумачачы чытачам асноўныя хрысціянскія праўды і таямніцы, сымбаль веры і дзесяць прыказанняў.

Вядомым мысляром таго часу лічыўся кальвініст Андрэй Волян, каралеўскі сакратар. Невядома, ці ўваходзіў сам А. Волян у склад статутовай камісіі, але відавочна, што яго ідэі ўплывалі на пэўныя прынцыпы Статута.

Волян (2009: 47) лічыў, што "*закон – ёсць маральнае правіла, якое дыктуецца здаровым розумам і ўхваляецца Божымі прыказаннямі*". Тут мы бачым працяг традыцыі злучэння маральна-юрыдычных аспектаў, закладзеную Скарынам. Волян трымаецца той жа біблійнай канцэпцыі натуральнага права, што і Скарына, пішучы "*пастулаты прававой навукі закладзены ў нашу свядомасць Богам. Яны, у прыватнасці, патрабуюць нікому не чыніць шкоды, не рабіць іншым таго, чаго мы не хочам сабе*" (Волян, 2009: 53).

Заклікаючы да працягу працы над удасканаленнем статутаў, Волян (2009: 52) піша "*на вялікі жаль, некаторыя законы, у свой час аднагалосна прынятыя нашымі продкамі, разыходзяцца з Божымі нормамі і многім нямала шкодзяць*".

Сярод такіх законаў Волян бачыў "*несправядлівы закон аб забойстве*" ці больш дакладна – адсутнасць смяротнага пакарання для шляхты за свядомае забойства просталюдзіна. Паводле дзейснага на той момант Статута 1566 года, у некаторых выпадках забойца мог адкупіцца "галаўшчынай" і не быць належным чынам пакараным. Волян лічыў гэта адступленнем ад Божага закону, які кажа: "*Хто праліе кроў чалавечую, таго кроў праліе чалавек*" (Быц. 9:6).

На думку Воляна (2009: 54): "*Бог не толькі санкцыянуе закон, які забараняе супрацьпраўнае забойства або гвалт у адносінах да іншай асобы, але і стварае ўладу, якая ажыцяўляе выкананне гэтага закону і мае права караць забойцу, каб забяспечыць мір у грамадстве*". Такой жа пазіцыі трымаліся Анджэй Фрыч Маджэўскі ў трактаце "Аб выпраўленні Рэчы Паспалітай" 1551 года і Сымон Будны ў "Катэхізісе" 1562 года. Доказам таму, што гэтыя працы ўплывалі на заканадаўцаў з'яўляецца той факт, што, паводле трэцяй рэдакцыі Статута 1588 года (Разд. 12, арт. 1), свядомы забойца ўжо не мог адкупіцца грашыма, але мусіў несці адпаведнае смяротнае пакаранне незалежна ад свайго стану і вышыні паходжання. Закон зрабіў роўнымі ўсіх – і багатых, і бедных, што таксама адпавядае біблійнаму вучэнню.

Яшчэ адной несправядлівасцю, якая парушае палітычную і грамадзянскую свабоду, Волян лічыў адсутнасць законаў, якія б тычыліся маральна-этычных паводзінаў сужэнцаў і каралі за блуд. Бо "*апаганьванне чужога ложка ёсць злачынствам, блізкім да забойства*" (Волян, 2009: 63). "*Свабоднае хрысціянскае грамадства павінна пазбавіцца ад прытонаў распусты, публічных дамоў з іх бессаромнымі прыслужніцамі, і паставіць жорсткі заслон перад свабодай разбэшчанасці, якую суд Божы забараняе цалкам. ... Мудры заканадаўца аддае перавагу парадам здаровага розуму і перадусім патрабаванням ці забаронам, якія пад пагрозай суровага пакарання ставіць Божы закон*" (Волян, 2009: 68). У Статуце 1588 года з'яўляюцца артыкулы, якія рэалізуюць дамаганні Воляна і абмяжоўваюць блуд і распусту.

Як вядома, з поглядамі Воляна былі знаёмы стваральнікі Статута. Напрыклад, Аўгустын Ратундус меў магчымасць азнаёміцца з кнігай "Аб грамадзянскай або палітычнай свабодзе" яшчэ да яе выдання. Славуты юрыст адзначыў, што "*нічога не можа дадаць да гэтага твора, каб яшчэ болей падвысіць яго вартасць*", а пра самога Воляна дадаў, што "*сярод палякаў мала знойдзеш такіх аўтараў, якія б маглі з ім параўнацца*" (гл. Balinski, 1843: 28–29). Хаця Ратундус і не напісаў прадмову да твора Воляна, але бачна, што высока яго ацаніў. Сведчаньнем уплыву А. Воляна з'яўляецца і сам тэкст Статута 1588 года, куды былі ўключаны многія яго прапановы.

Самога Аўгустына Ратундуса І. Лапо (1934: 65–66) называе "прававерным каталікам", згадваючы, што той быў варожа настроены да "рознаверцаў" і абураўся з шырокай свабоды веравызнання, зацверджанай Жыгімонтам Аўгустам. Часта даследчыкі падкрэсліваюць важны ўнёсак Ратундуса і Пятра Раізія як спецыялістаў

па рымскім праве. Безумоўна, яны адыгралі пэўную ролю ў раманізацыі Статутаў, але іх ўплыў быў абмежаваны, і яго не варта перабольшваць. Так, насуперак адмоўнаму стаўленню Ратундуса да свабоды веравызнання, гэтая свабода гарантавалася як Віленскім прывілеем 1563 года ў складзе Статута 1566 года, так і Варшаўскай канфедэрацыяй 1573 года ў складзе Статута 1588 года. Не былі прыняты і прапановы замежных дактароў аб выданні Статута на латыні.

III. Аналіз тэкстаў Статутаў

Яскравым прыкладам уплыву біблійных прынцыпаў з'яўляюцца самі прававыя помнікі ВКЛ. Першы статут у першым жа артыкуле, прадпісваў, што ніхто не будзе завочна пакараны, пакуль справа не будзе разгледжана ў судзе "*врадом права хрестьянского*" і "*водле звычаю и прав хрестьянских мають быти караны и сказываны подле тяжкости а легкости выступов своих*" (Статут … 1529, 2010: 436). Апошняе адпавядала евангельскай формуле аб пакаранні "*кожнаму паводле іх справаў*" (Мацьв. 16:27) ці старазапаветнаму "*колькасць удараў, хай адпавядае памерам праступка*" (Другазак. 25:2).

На першай тытульнай старонцы Статута 1588 года былі напісаныя словы з Бібліі, зварот да суддзяў: "*Глядзіце, што вы чыніце. Вы здзяйсняеце не суд чалавечы, але суд Божы…. Няхай будзе на вас страх Госпада*" (2 Крон 19:6–7)

Святое Пісанне ўсталёўвала пэўны прынцып адносна адказнасці кожнага толькі за свае ўчынкі і грахі: "*Хай не будуць забіваныя бацькі за сыноў і сыны за бацькоў, але хай кожны памірае за свой грэх*" (Друг. 24:16). Гэты ж прынцып знаходзім у прававых дакументах ВКЛ яшчэ XV стагоддзя. Прывілей 1447 года ў арт. 4 пастанаўляў, што ніхто іншы апроч вінаватага мае быць пакараны (Прывілей, 2010: 428). Дадатак "*подлуг права христианского*" сведчыць, што гэты прынцып узяты ў права менавіта з Бібліі. Усе далейшыя дакументы пераймалі гэты прынцып.

Статут 1529 года (Арт. 7) вызначаючы, што "*не маеть нихто ни за кого терпети, але кождый сам за себе*", змяшчаў наступныя словы – "*А веджо завжды врад хрестьянского права заховываючы, судом не поконавши, не маеть быти каран…*" (Статут … 1529, 2010: 436). Як заўважаем, тут неабходнасць суда перад здзяйсненнем пакарання называецца захаваннем права хрысціянскага, а сам артыкул забараняе караць каго-небудзь за чужую віну.

Яшчэ больш зразумела пра ўплыў Божага закону прамаўляюць наступныя рэдакцыі Статута. Так, Статуты 1566 года (Раздз. I, арт. 14) і 1588 года (Раздз. I, арт. 18) сцвярджаюць, што "*нихто ни за чий кольвек учинок не маеть каран и сказан быти, толко которим винен, кгдыж того право божое и справедливость хрестиянская учыть*" (Статут … 1566, 2010: 483; Статут … 1588, 2010: 560). Тут заўважна імкненне кіравацца "хрысціянскай справядлівасцю" пры складанні законаў дзяржавы. Як бачна, Біблія не лічылася толькі рэлігійнай кнігай, а Бог не быў Богам толькі для вернікаў хрысціян, але для ўсіх жыхароў ВКЛ.

Такія ўяўленні ўласцівы XVI стагоддзю, без разумення гэтага немагчыма зразумець тагачасных людзей і матывы іх учынкаў, у тым ліку і тагачасных заканатворцаў і суддзяў.

У прававых дакументах таго часу (Бельскі прывілей 1564 года, Статуты ВКЛ) гаворка вядзецца не проста пра вольнасці, а пра "вольнасці хрысціянскія". То бок сама назва паказвае, што ў той час свае вольнасці шляхта і магнаты не аддзялялі ад Хрыста. Гэтыя "*вольнасці хрысціянскія*" "*здаўна былі нададзены*" і "*прысягамі нашымі пацверджаны*" – гэта сведчыць пра даўнюю традыцыю дамовы (запавету) паміж уладаром і палітычным народам.

Пішучы ў Бельскім прывілеі 1564 года пра неабходнасць дапрацоўкі Статута, унясення правак, адзначаецца, што артыкулы патрэбна "*поправити и еще новых прибавити, згожаючи и примножаючи их прав выбраных и уфалы годных хрестиянских*" (Тэкст …, 2010: 478). І далей, калі гаворка вядзецца пра ўвядзенне ў Статут новых артыкулаў, якія апісваюць новую судовую сістэму, Бельскі прывілей (2010: 478) піша, што "*сами тые панове воеводове,… маючы напрод Пана Бога и справедливость светую перед очима своими, важили больш тую, а нижли которое в том по воли звирхности, владности и пожитки свои, над все наследуючи приказанне Божое, которое учит миловати ближнего своего яко себе, а с того ж показуется, абы один другого ничого не пожадал,…*". Іншымі словамі, самі ваяводы, якія раней судзілі людзей, прызнаюць, што па добрай волі, маючы перад вачыма Бога і Яго святую справядлівасць, каторую цэняць больш за сваю вышэйшасць, уладу і маёмасць, найперш кіруючыся прыказаннямі Божымі, любіць бліжняга як самога сябе і не пажадаць чужога…, ідуць на пэўныя саступкі ў сваёй ранейшай судовай уладзе.

Сама судовая рэформа ВКЛ сярэдзіны 1560-х гадоў, некаторыя аспекты якой адлюстраваны ў тэксце Бельскага прывілея 1564 года, заўважна абапіралася на біблейскае вучэнне пра суд, якое можна знайсці ў кнізе Другазаконня: "*загадаў я суддзям вашым: слухайце справу братоў вашых і судзіце справядліва, – суайчыннік ён ці прыбылец. Не глядзіце на асобу на судзе: выслухайце як вялікага, так і малога, не бойцеся ніводнай асобы, бо гэта суд Божы*". (Друг. 1:16–17) і "*Ва ўсіх брамах тваіх, якія дасць табе Госпад, Бог твой, устанаві суддзяў і загадчыкаў на працах на ўсе пакаленні, каб судзілі людзей справядлівым судом. Не крыві закону. Не глядзі на асобу і на падарункі, якія засляпляюць вочы мудрым і перакручваюць справы справядлівых. За справядлівасцю, за справядлівасцю ідзі следам, каб жыў ты і валодаў зямлёй…*" (Друг. 16:18–20).

Па-першае, рэформа дапускала да суда "*як малога, так і вялікага*", спрыяла больш справядліваму суду, уводзячы яго незалежнасць, таксама асуджала хабары і заклікала не глядзець на асобы. Увядзенне выбарных незалежных ад адміністрацыі судоў, стварыла падставы для рэалізацыі прынцыпу падзелу ўладаў, які як ідэя ўжо прасочваецца ў першым статуце.

Заўважны і ўплыў хрысціянскага маральнага закону адносна ілжэ-

сведчання. Як вядома, адно з дзесяці прыказанняў наўпрост забараняе казаць хлуслівае сведчанне. У іншых месцах Бібліі таксама чытаем: “*Калі суддзі, надзвычай уважліва праверыўшы, выявяць, што ілжывы сведка сказаў няпраўду супраць брата свайго, то хай яны зробяць яму тое, што ён меў намер зрабіць брату свайму; і так вынішчыш зло з асяроддзя свайго, каб другія баяліся і ніколі больш у асяроддзі тваім такіх рэчаў не адважваліся рабіць*” (Друг. 19:18–20).

Паказанні сведак суправаджаліся, як правіла, прысягай, якая прыносілася на Бібліі. Статут 1566 года вызначае, караць таго, хто ілжэсведчыў, адпаведным пакараньнем ажно да смерці: “*Яко в кождом учынку, за который горлом караюць, потреба доводов явных и ясных... А если бы хто кого обмовил в том учынку..., такий поведач, ... сам отсужением почтивости и горлом маеть бытии каран*” (Статут... 1566, 2010: 482).

Звяртае на сябе ўвагу і прысяга, якую давалі суддзя і падсудак. Усе яны прысягаюць “пану Богу”, абяцаюць “*водле Бога справядліва і водле статута ... судзіць, ...самога Бога і яго святую справядлівасць і права паспалітае і сумленне перад вачыма маючы*” (Статут... 1588, 2010: 585). Падобную клятву перад Богам прыносіў і судовы пісар.

Важнымі прынцыпамі, якія паходзілі з Бібліі і пераймаліся ў Статуце, былі – **вялікая каштоўнасць жыцця чалавека,** як *“створанага на вобраз Божы”* (Быццё 1:27 і 9:6), **каштоўнасць свабоды,** якая пачынаецца знутры чалавека з яго духоўнай свабоды і распаўсюджваецца на іншыя сферы, бо *“дзе Дух Гасподні, там свабода”* (2 Кар. 3:17), **маральнае вымярэнне закону,** адлюстраванае ў Дэкалогу (Вых. 20 і Другазак. 5), **роўнасць усіх перад законам,** бо *“кожны чалавек грэшны”* і *“кожны будзе пакліканы на суд”,* **права на прыватную ўласнасць** (Вых. 20:15, Друг. 5:19, Мацьв. 19:18 і інш.).

Павелічэнне цаны чалавечага жыцця адлюстравана ва ўвядзенні ў Статуце 1588 года (Раздз. 12, арт. 1) смяротнага пакарання за свядомае забойства шляхцічам чалавека простага стану (Статут... 1588, 2010: 671). Раней, паводле Статута 1566 года, шляхціц мог адкупіцца “галаўшчынай”. Таксама Статут (Раздз. 11, арт. 60) надаў каштоўнасць і жыццю ненароджаных дзяцей. Статут 1588 года за наўмыснае забойства дзіцяці ва ўлонні вызначаў смяротнае пакаранне як для самой жанчыны, так і для таго, хто ёй у гэтым дапамагаў (Статут ... 1588, 2010: 669–670). Ранейшая рэдакцыя Статута таксама карала гэтае злачынства, але больш лагодна. Таксама цяжарная, якая была прыгаворана да смяротнага пакарання, павінна была нарадзіць да спаўнення прысуду. То бок давалі магчымасць нарадзіцца дзіцяці (Статут ... 1588, 2010: 664).

Пераклікаецца з Бібліяй (Лічб. 35: 22–25) і артыкул (Раздз. 11, арт. 23) аб пакаранні за ненаўмыснае забойства. У такім выпадку той, хто забіў выпадкова, не мусіў карацца смерцю, але нёс пэўнае пакаранне і сплочваў “галаўшчыну” сям’і забітага (Статут ... 1588, 2010: 660).

Заўважна, што сямейныя каштоўнасці таксама запазычаны ў Статуце

(Раздз. 5, арт. 22) з Бібліі (Выхад 20:14; Кніга Святарская 18:5–30; 20:2–23). Біблійнае вучэнне часткова было перапрацавана і ўвабрана ранейшым кананічным правам, але ў XVI стагоддзі, з пашырэннем Рэфармацыі і друкаванага Божага Слова, і наўпрост уплывала на заканадаўцаў, якія чыталі Біблію, не абавязкова з'яўляючыся святарамі і ведаючы кананічнае ці царкоўнае права. Так, пастановы праваслаўнага кананічнага права (Номаканон) значна больш лагодныя да граху і прадугледжваюць шматварыятыўнасць пакаранняў за блуд і распусту, а Біблія і ўслед за ёй Статут былі больш адназначнымі. Статут прадпісваў: "*Уставуем,... абы подданные наши водле правъ Божихъ и хрестияньских жили в малъженстве*" (Статут ... 1588, 2010:628). Пераследаваліся распусныя паводзіны. За чужаложства Статут 1588 года (Раздз. 14, арт. 30) вызначаў смяротнае пакаранне, матывуючы гэта таксама як "абразу Бога" (Статут ... 1588, 2010: 688), падобна як таго патрабавала Кніга Святарская (20:10): *"хто будзе чужаложыць з чужою жонкай ці ўчыніць пералюб з жонкай блізкага свайго, будзе пакараны смерцю і чужаложнік, і чужаложніца"*. Згвалтаванне таксама каралася смерцю (Раздз. 11, арт. 12) (Статут ... 1588, 2010: 657).

Біблійнае разуменне павагі да бацькоў "*хто праклінае бацьку свайго і маці сваю, будзе пакараны смерцю*" (Сьвятар. 20:9) замацоўвалася ў Статуце 1588 года (Раздз. 8, арт. 7), які прадпісваў, што "*Калі б сын альбо дачка, забыўшы Госпада Бога, на бацькоў сваіх падняў руку, ударыў альбо штурхнуў у гневе, ад такога не толькі выракчыся можна, але судом па скарзе і доказам бацькоў да смяротнага пакарання асуджаны быць павінен*" (Статут ... 1588, 2010: 640).

Біблія гаворыць пра аднолькавае стаўленне да іншаземцаў "*такі ж самы закон будзе для тутэйшага і для чужынца, што лічацца ў вас іншаземцамі*" (Вых. 12:49), і Статут 1566 года (Раздз. 1, арт. 17) вызначае "*таксама і іншаземцы, і замежныя Вялікага княства прыезжыя і ўсякія прыбыўшыя людзі тым самым правам павінны судзіцца*" (Статут ... 1566, 2010: 484).

Юлія Доўнар адзначае (2005: 357-358), што *"са з'яўленнем статутаў карэнным чынам змяняюцца і прынцыпы пакарання. Калі раней яно мела мэтай кампенсацыю, то цяпер крымінальнае заканадаўства арыентуецца на прэвенцыю: як агульную так і асабістую"*. То бок акцэнт рабіўся на папярэджанні правапарушэння, а не на пакаранні. Дакладна, як дзесяць прыказанняў былі дадзены праз Майсея ізраільскаму народу, каб ён ведаў, што ёсць грэх, і не рабіў злога.

Статуты ВКЛ, нягледзячы на запазычанні з многіх біблійных прынцыпаў, натуральна, не сталі Бібліяй. Яны засталіся помнікам свецкага, а не рэлігійнага права. Але імкненне законатворцаў абаперці свецкія законы на біблійны маральны закон відавочнае. У тых выпадках, якія не былі закрануты ў Статутах, суддзям прадпісвалася кіравацца сумленнем і хрысціянскім правам (Раздз. 4, арт. 54) (Статут ... 1588, 2010: 608).

Некаторыя высновы

Праведзены аналіз паказвае, што роля біблійных тэкстаў у фармаванні палітыка-прававой культуры жыхароў Вялікага Княства Літоўскага не знайшла шырокага адлюстравання ў беларускай гістарыяграфіі. Насамрэч, гэтая роля выключная і заўважная адразу пры бесстароннім разглядзе помнікаў права і палітычных трактатаў таго часу, а таксама аналізе твораў і дзейнасці шэрагу выбітных асоб, якія ўплывалі на палітычнае жыццё дзяржавы.

Мала хто з папярэдніх даследчыкаў звяртаў увагу на Біблію як на асобную крыніцу, якая ўплывала на стварэнне Статутаў ВКЛ. Хаця амаль усе адзначаюць пры гэтым важную ролю царкоўнага і кананічнага права як сістэматызаваных правілаў (нормаў) каталіцкай і праваслаўнай цэркваў, якія датычылі не толькі царкоўнага ўладкавання, але закраналі і свецкае жыццё.

У аснову нормаў кананічнага права, безумоўна, браліся біблійныя тэксты, і таму ўжо тут можна пабачыць ускосныя ўплывы Пісання на Статуты, але яны на гэтым не заканчваліся. Не адмаўляючы ўжо прыгаданых іншымі даследчыкамі крыніц права, Біблію варта вылучыць як самастойную крыніцу права, якая паступова набірала вагу на працягу XVI стагоддзя, становячыся больш даступнай, чытанай і ўплывовай. Шырокае кола палітычнай эліты таго часу, якая прымкнула да ідэяў Рэфармацыі, сваю ўвагу ў пошуку прынцыпаў грамадскага жыцця звяртала не на кананічнае ці царкоўнае права, а непасрэдна на самі тэксты Слова Божага.

Боскі закон, які скіраваны ў вечнасць і апелюе да нязменнага маральнага абсалюту, якім з'яўляецца Бог і ягонае слова, перададзенае ў Бібліі, стаў трывалым падмуркам, які вызначыў развіццё прававой думкі ВКЛ і заклаў аснову для паступовага фармавання грамадства, якое кіруецца правам. Статуты ВКЛ з'яўляюцца таму добрым сведчаннем. Можна заўважыць, што біблійныя ўплывы павялічваюцца па меры пашырэння Рэфармацыі і аказваюць найбольшы ўплыў на дзве апошнія рэдакцыі Статутаў ВКЛ, у падрыхтоўцы якіх значную ролю адыгрывалі пратэстанты.

На жаль, далейшыя перамены ў духоўным жыцці Рэчы Паспалітай, прывялі да ігнаравання некаторых важных законаў, у прыватнасці, пра верацярпімасць, і выклікалі адыход саміх уладароў ад разумення сваёй ролі як "хрысціянскіх" каралёў, а шляхты ад "агульнага дабра", парушылі грамадскі мір і паступова прывялі Рэч Паспалітую да заняпаду.

Літаратура

1. Акіньчыц, Станіслаў (2002). "Рэфармацыя – аднаўленьне першапачатковага вобразу", у *Рэфармацыя і залаты век Беларусі*. Мінск: Беларускі кнігазбор.
2. Акіньчыц, Станіслаў (2003). "Час узнёсласьці". *Новы час,* 20.03.2003. URL (доступ 10.09.2013): http://belreform.org/news/200303.php

3. Бокун, Антоні (2012). “Рэфармацыя і Залаты Век Беларусі, або Як сьвядомасьць вызначыла быцьцё”, *ARCHE*, 112–113(1–2): 18–34
4. Васілевіч Рыгор, Доўнар Таісія, Юхо Іосіф (2001). *Гісторыя канстытуцыйнага права Беларусі.* Мінск: ВТАА “Права і эканоміка”.
5. Вішнеўская, Ірына (2009). “Прававая канцэпцыя Францыска Скарыны і Статут Вялікага князтсва Літоўскага 1529 г.”, у *Статут Вялікага княства Літоўскага 1529 года – падмурак развіцця беларускай дзяржаўнасці і канстытуцыяналізму (Да 480-годдзя прыняцця).* Мінск: БДУ.
6. Волян, Андрэй (1572; 2009). *Аб грамадзянскай, або палітычнай свабодзе.* Мінск: Выд. Зміцер Колас.
7. Грыцкевіч Анатоль (2005). “Валовіч Астафій”, у *Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя.* У 2 т. Т. 1: 383 Мінск: БелЭн.
8. Доўнар, Таісія (2014). *Гісторыя дзяржавы і права Беларусі: падручнік.* Мінск: Адукацыя і выхаванне.
9. Доўнар, Таісія (2000). *Развіццё асноўных інстытутаў грамадзянскага і крымінальнага права Беларусі ў XV–XVI стагоддзях.* Мінск: “Пропилеи”.
10. Доўнар, Таісія. (2008). “Прынцыпы справядлівасці і законнасці ў старажытным беларускім заканадаўстве”, у *Законность и правопорядок.* №1: 57–61.
11. Доўнар, Юлія (2005). “Уплыў Рэфармацыі на ўдасканаленне судовай улады ў Вялікім княстве Літоўскім”, у *Рэфармацыя і грамадства: XVI стагоддзе.* Мінск: Беларускі кнігазбор.
12. “Зварот падканцлера ВКЛ Л.Сапегі да саслоўяў ВКЛ з нагоды прыняцця Статута ВКЛ” (2010), у Т.У.Бялова (гал. рэд.), *Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя.* Т. 3. Мінск: БелЭн.
13. *Катэхізіс: Помнік беларускай Рэфармацыі XVI ст.* (1562; 2005). Мінск: Юніпак.
14. Келли, Дуглас Ф. (2005). *Появление свободы в современном мире. Влияние Кальвина на пять правительств с XVI до XVIII веков.* С.-Петербург: Реформатская Теологическая Семинария.
15. Лаппо, Иван (1934). *Литовский Статут 1588 г.* Т. 1. Ч. 1. Каунас.
16. “Найясьнейшаму Пану Жыгімонту Аўгусту…” (1563; 2012), *ARCHE,* №112–113 (1–2): 253–256.
17. *Номоканон при Большом Потребнике.* URL (доступ 30.03.2015): http://www.agioskanon.ru/nomokanon/
18. Падокшын, Сямён (2000). “Палітычная і прававая думка Беларусі XVI-XVII стст” у С. А.Падокшын і С .Ф. Сокал. *Дзяржаўнасць і права Беларусі са старажытных часоў да канца XVI ст.* Ч. 4. Мінск.
19. Падокшын, Сямён (2002). “Роздум над Рэфармацыяй у Вялікім княстве Літоўскім”, у *Рэфармацыя і залаты век Беларусі.* Мінск: Беларускі кнігазбор.
20. “Прывілей 1447 года” (2010), у Т.У.Бялова (гал. рэд.), *Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя.* Т. 3. Мінск: БелЭн.
21. Скарына, Францыск (1969). *Прадмовы і пасляслоўі.* Мінск: Навука і тэхніка.
22. Сільчанка, Мікалай (2008). *Агульная тэорыя права.* Гродна: ГрДУ.
23. Сільчанка, Мікалай (2012). *Тэорыя крыніц беларускага права.* Гродна: ГрДУ.
24. “Статут Вялікага княства Літоўскага 1529 г.” (2010), у Т.У.Бялова (гал. рэд.), *Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя.* Т. 3. Мінск: БелЭн.
25. “Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 г.” (2010) у Т.У.Бялова (гал. рэд.), *Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя.* Т. 3. Мінск: БелЭн.
26. “Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 г.” (2010), у Т.У.Бялова (гал. рэд.), *Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя.* Т. 3. Мінск: БелЭн.

27. "Сума або кароткае апісаньне ўсяго Сьвятога Пісаньня, гэта значыцца Кнігаў Старога і Новага Запавету" (1563; 2012), *ARCHE*, 112–113(1–2): 257–259.
28. Томсинов, В.А. (1992). "Религиозные мотивы в правовой культуре Великого княжества Литовского (на материале Статута 1588 г.)" у *Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пач. XX стст.* Кн. 4. Ч. 2: 279–285. Гродна.
29. Трацяк, Іван (2003). *Біблія ў кантэксце беларускай культуры*. Гродна: ГрДУ.
30. "Тэкст Бельскага прывілея 1564 г." (2010), у Т.У.Бялова (гал. рэд.), *Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя*. Т. 3. Мінск: БелЭн.
31. Циммерман, Аугусто (2006). Христианские принципы верховенства закона на Западе: наследие свободы и защита от тирании. URL (доступ 8.09.2013): http://belreform.org/ru/zakon.php
32. Юхо, Іосіф (1991). *Крыніцы беларуска-літоўскага права*. Мінск: Беларусь.
33. Balinski, Michal (1843). "Andrzej Wolan", у *Pisma Historyczne*. T. III. Warszawa.
34. Grudem, Wayne A. (2010). *Politics – according to the Bible: a comprehensive resource for understanding modern political issues in light of Scripture.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
35. Schaeffer Francis A. (2005) *How Should We Then Live? The Rise and Decline of Western Thought and Culture.* Wheaton: Crossway Books.
36. Spencer, Nick. (2012) "The Bible and politics. Christian sources of British political thought", *Cambridge Papers,* 21(2): 1–4.
37. Zakrzewski, Andrzej B. (2012). "Prawo Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku – teoria a praktyka", у *Вялікае Княства Літоўскае і суседзі: Права. Вайна. Дыпламатыя.* Мінск: БІП: 13–33.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Ганс Роте

Что такое «древнерусская литература»?

Уступ перакладчыка

Ганс Ротэ нарадзіўся ў 1928 годзе ў Берліне. Пасля заканчэння сярэдняй школы ў Гамбургу ў 1947 годзе вывучаў славянскую і індаеўрапейскую філалогію, а таксама гісторыю царквы ў Кілі, Марбургу і Лондане. У 1954 годзе атрымаў ступень доктара філалогіі, абараніўшы дысертацыю па царкоўнаславянскай мове. У 1954–1964 гадах працаваў ва ўніверсітэце Марбурга, дзе ў 1963 годзе абараніў габілітацыйную працу па творчасці Карамзіна. У 1966 годзе ўзначаліў кафедру славістыкі ў Бонскім універсітэце, дзе і працаваў да пераходу на пенсію ў 1993. Сёння ўзначальвае Патрыстычную Камісію Акадэміі навук зямлі Паўночны Рэйн–Вестфалія. Аўтар шматлікіх публікацый па гісторыі славянскіх літаратур. Падрыхтаваў і выдаў двухтомны збор "Die älteste ostslawische Kunstdichtung 1575–1647" (*Найданейшая ўсходнеславянская паэзія 1575–1647*) (Гісэн, 1977), у якім, сярод іншых помнікаў, апублікаваў верш Яна Казіміра Пашкевіча "Полска квитнеет лациною...", а таксама польскамоўныя элегічныя творы з ананімнага зборніка "Рэха жалю" (1635).

Артыкул Г. Ротэ "Was ist «altrussische Literatur»?" ("Што такое *древнерусская литература*?") быў упершыню апублікаваны ў 2000 годзе ў Акадэміі навук зямлі Паўночны Рэйн–Вестфалія і да сённяшняга дня не перакладаўся ні на адну з усходнеславянскіх моў. З ласкавага дазволу самога шаноўнага аўтара мы выканалі гэтую задачу. Матывацыя выбару мовы для перакладу – рускай – даволі простая. У артыкуле Г. Ротэ даецца падрабязнейшы бібліяграфічны агляд прац, прысвечаных найдаўнейшаму пісьменству ўсходніх славян, і гэта пераважна публікацыі на рускай мове рускіх аўтараў. Захаванне арыгінальнага напісання іх імёнаў, а таксама многіх рускамоўных тэрмінаў, якія вучоны часта падае ў дужках, істотна змяншае магчымасць верагодных скажэнняў пры перакладзе.

Ніжэй прапанаваны ў нашым перакладзе артыкул напісаны добрасумленным і кампетэнтным вучоным, глыбокім знаўцам як свецкай, так і рэлігійнай літаратуры эпохі Сярэднявечча. Роўнага яму (і гэта не будзе перабольшаннем) наўрад ці можна знайсці ў сучаснай славістыцы. Палемізуючы з калегамі, аўтар глыбока паважае іх. Так, асобнага разгляду заслугоўвае гісторыя славістыкі як навуковай дысцыпліны. Але, праліваючы святло на тыя ці іншыя хітраспляценні навуковага

дыскурсу славянскай гуманістыкі, Г. Ротэ на першае месца ставіць чалавека – сапраўднага і шчырага рупліўцу-даследчыка; падкрэслівае, што менавіта ў вызначанай ім навуковай галіне “праца вучоных часта была непасрэдна звязана з лёсам самой іх справы”. Асабліва паказальнай у гэтым сэнсе выглядае гісторыя выдатнага расійскага вучонага Аляксандра Аляксандравіча Зіміна (мы дазволілі сабе дапоўніць яе ўспамінамі ўдавы вучонага, гл. заўвага 8 у артыкуле).

Няма сумнення, што сам артыкул Ганса Ротэ – плён шматгадовай карпатлівай і самаахвярнай працы вучонага. Праўда, у асобных сваіх палажэннях праца Ганса Ротэ выглядае дыскусійнай, часам тэндэнцыйнай і нават правакацыйнай. Аднак спосаб выкладу матэрыялу і прыёмы аргументацыі, якімі карыстаецца аўтар, могуць даць прыклад навукоўцам новага пакалення. У прыватнасці, звяртаюць на сябе ўвагу каскады спасылак; імі вучоны суправаджае найперш тыя палажэнні сваёй працы, якія пярэчаць пашыраным, але часта недакладным альбо дрэнна абгрунтаваным уяўленням, перадусім прадстаўленым у расійскай гуманітарнай навуцы. Тонкі досціп даследчыка адцяняе і падкрэслівае яго інтэлектуальную шляхетнасць і слоўную вытанчанасць (якая, прызнаемся, неаднаразова спрычынялася да цяжкасцяў пры перакладзе, але і была неацэннай філалагічнай школай). Гэты досціп нечакана надае жывасць і элегантнасць многім думкам, якія, выйшаўшы з-пад пяра іншага навукоўцы, выглядалі б, хутчэй за ўсё, сухімі канстатацыямі.

Спакойна і карэктна, але ў той жа час, несумненна, кампетэнтна разважае Ганс Ротэ пра вытокі легендарнай рускай духоўнасці. Пры гэтым ён смела пазбаўляе арэолу святасці многія легенды з галіны так званых “славянских древностей”. Так, напрыклад, вельмі падрабязна разглядаецца добра вядомая спецыялістам, у пэўнай ступені нават дэтэктыўная гісторыя знаходкі, апублікавання і далейшай навуковай і культурнай рэцэпцыі “Слова пра паход Игаравы” аналізуюцца ўсе “за” і “супраць” у дачыненні да канцэпцыі вытокаў усходнеславянскага летапісання (тэорыі Шахматава), прынцыпова разглядаецца пытанне пра спосабы ўключэння перакладной літаратуры ў кантэкст гісторыі ўсходнеславянскага пісьменства, пра мэтазгоднасць вывучэння ў гэтым кантэксце літургічнай літаратуры. Робяцца надзвычай цікавыя экскурсы этымалагічнага, гісторыка-культурнага, сацыяльна-палітычнага і тэасофскага характару.

Нямецкі вучоны, не баючыся абвінавачванняў у так званым неразуменні самой сутнасці альбо самога духу рускай культуры, якія часта (здараецца, нават *a priori*) гучаць у адрас “заходніх” вучоных з боку “ультраправаслаўных” даследчыкаў, не хаваецца за атракцыйнымі, хаця часта вельмі размытымі паняццямі пасіянарнасці альбо саборнасці, тым больш “загадочной русской души”. Толькі на грунце вывучэння рэальна існуючых (!) крыніц ён прапануе ўласныя гістарыясофскія высновы, адкідаючы прэч любыя “сомнительные консепты” (А. Панчанка). Дарэчы, менавіта словы незабыўнага Аляксандра Міхайлавіча Панчанкі найлепшым чы-

нам характарызуюць тую метадалогію, на якую слушна арыентуецца Ганс Ротэ: "*Сначала рукописи, мать сыра земля медиевистики, затем любые научные построения – текстологические, историко-литературные и историко-культурные, теоретические*".[1] Паводле гэтай схемы і пабудаваны артыкул нямецкага вучонага. Бездакорнае валоданне пытаннямі тэорыі і практыкі ўсходнеславянскай палеаграфіі і тэксталогіі, шырокая бібліяграфічная абазнанасць і эрудыцыя аўтара робяць яго высновы як мінімум вартымі ўвагі даследчыкаў любой нацыянальнай прыналежнасці, любой ідэйнай або канфесійнай арыентацыі. Матэрыялы артыкула дазваляюць спасцігнуць "сваё" і "чужое" ў духоўнай спадчыне нашых продкаў, зразумець спецыфіку працэсаў культурнага і дзяржаўнага будаўніцтва, перадусім жа – убачыць рэальную панараму развіцця пісьмовай культуры і літаратурнай творчасці на землях усходніх славян у эпоху ранняга Сярэднявечча.

"Што такое *древнерусская литература*?" Ганса Ротэ – нішто іншае, як спроба праўдзіва і адэкватна прадставіць унікальны культурны феномен, які не мае сабе падобных у гісторыі сусветнага пісьменства. Не "раздуваючы", аднак, штучна гэтай унікальнасці. Аб'ект яго даследавання – тая літаратура (або, лепш сказаць, кніжнасць), якую многія пакаленні навучэнцаў і навукоўцаў прызвычаіліся называць "*древнерусской*" і якая ў рэальнасці з'яўляецца старажытнаўсходнеславянскай. Менавіта гэтая літаратура стаіць ля вытокаў пісьмовай традыцыі беларускага, рускага і ўкраінскага народаў. У сённяшняй складанай для ўсходнеславянскага рэгіёна культурна-палітычнай сітуацыі праца Ганса Ротэ дазваляе сфарміраваць навукова абгрунтаванае ўяўленне пра асаблівасці інтэлектуальнага жыцця продкаў беларусаў, рускіх і ўкраінцаў, дае магчымасць не зацыклівацца на звыклых пафасных фармулёўках пра "славянскае братэрства", традыцыйнай кіеўска-корсунскай канцэпцыі хрышчэння Русі або стэрэатыпных уяўленнях пра "спрадвечных ворагаў" славян, часта міфічных... Наогул, гэтая праца здольная значна пашырыць кругагляд таго чытача, які сам гэтага захоча. Паспрабуем, спасцігаючы развагі Ганса Ротэ, пагаджаючыся з імі альбо аспрэчваючы іх, як пісаў Янка Купала, *"пачаць дакапвацца самі разгадкі нашых крыўд і бед"*.

У працэсе перакладу мы стараліся максімальна захоўваюць асаблівасці аўтарскага стылю, а таксама прытрымліваліся прынятага ім спосабу афармлення спасылак. У многіх выпадках мы раскрывалі аўтарскія скарачэнні і абрэвіятуры (у першую чаргу гэта датычыць назваў навуковых перыядычных выданняў) дзеля зручнасці ўспрыняцця матэрыялаў артыкула, у тым ліку спасылачнага апарата, рускамоўным чытачом. Паколькі праца апублікавана 15 гадоў таму назад, мы зрэдку рабілі пэўныя карэкціроўкі

[1] Николаев, С. И. (2007). Александр Михайлович Панченко, 1937–2002. Краткий очерк научной, педагогической и общественной деятельности; сост. и автор вступ. ст. С. И. Николаев. Москва: 8.

з улікам сучаснага стану навуковых распрацовак (гл., напр., заўвагу 9).

Дзякую за супрацу студэнтам філалагічнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта ў Мінску Дар'і Лукашук, Марыі Калядзіч, Лізавеце Мелех, Вераніцы Хамулевай, Лізавеце Таран і Дар'і Буравай, якія зрабілі свой пасільны ўнёсак у справу перакладу артыкула. Выказваю таксама шчырую падзяку дацэнту Уладзіміру Кароткаму, доктару філалагічных навук Любові Ляўшун (Беларусь), а таксама прыват-дацэнту Томасу Менцалю (Германія) за каштоўныя парады і кампетэнтныя заўвагі, датычныя змястоўных і стылістычных асаблівасцяў тэксту. Дзякую старшаму выкладчыку Вользе Крычко за тэхнічную дапамогу ў падрыхтоўцы картаграфічных матэрыялаў дадатка.

Шчырая падзяка шаноўнаму аўтару артыкула, прафесару Гансу Ротэ, за добразычлівае стаўленне і згоду на апублікаванне тэксту перакладa.

Жанна Некрашэвіч-Кароткая

Вступительные замечания

Предпринятое нами исследование не лишено полностью формата научного доклада. Его целью является не написание истории литературы, а создание предпосылок и основ для исторически адекватного рассмотрения древнейшей письменности у восточных славян. Потому и я не ставлю перед собой задачу создания исчерпывающей картины; интерпретация текстов также не представляет для меня особого интереса: к ним я буду обращаться разве что как к хорошо известной исторической основе.

Написание истории литературы как научная задача довольно редко осуществляется в соответствии определенными принципами и редко бывает как следует обеспечена в библиографическом отношении; еще реже история литературы фиксирует информацию относительно традиции, сложившейся в связи с тем или иным произведением и его изучением. Конечно, история литературы содержит эту информацию, во всяком случае, когда речь идет о древнем периоде; однако при этом остается ряд вопросов и, как показывает практика, уже через довольно короткое время прежние констатации становятся спорными, даже перестают заслуживать доверия. Именно упомянутое обстоятельство убедительно свидетельствует о том, насколько грандиозным без преувеличения трудом были исследования Чижевского (Tschizewsky, 1948; Čiževskij, 1960) – для всех нас они были настольными книгами. К подобному библиографическому обеспечению в этой работе стремился и я, хотя в нашем случае оно не могло быть исчерпывающим.

Невозможно было бы, однако, совершенно отказаться от написания истории литературы. Она присутствует в нашем исследовании, причем, пожалуй, даже слишком широко. Но как иначе можно было бы установить, что и в каких случаях нуждается в переоценке? Необходимость обра-

щения к истории литературы со всей очевидностью обнаруживается еще и потому, что это ведь была та самая «древнерусская литература», с которой русский народ всегда был очень тесно связан, верил ей. К тому же, это была та самая литература, которая в наше духовно нестабильное время в такой степени влияла на судьбу ее исследователей (приводя зачастую даже к жизненной драме), как ни у одного другого культурного народа Европы. И здесь работа ученых часто была непосредственно связана с судьбой самого их дела. Имея в виду это обстоятельство, я сделал всё от меня зависящее, чтобы изложить наиболее важные сведения, касающиеся также и исследователей.

Я очень хорошо осознаю недостатки моей работы. Два из них не могу обойти молчанием. Темой моего исследования были письменные памятники, и в этом смысле я не хотел бы быть неправильно понятым, будто бы, по моему мнению, устно-поэтические произведения не являются предметом историко-литературного исследования или же будто бы их вовсе не существовало. Просто это уже совсем другая тема.[2] В данном случае следует принять во внимание как основное положение тот простой тезис, что надежной основой всего – в том числе и устной народной литературы – является письменная традиция, а не наоборот. Вот почему выявление памятников дописьменного устного творчества представляет собой намного более сложную задачу. Выдающийся в этом смысле пример – пятитомный словарь «Славянские древности» Никиты Ильича Толстого. В рамках нашей работы невозможно было бы осуществить нечто подобное.

Было бы весьма правильным и идеально соответствовало бы моим представлением об истории литературы восточных славян древнейшего периода, если бы для каждого памятника я указал его источники в греческой литературе. Не менее важно было бы обнаруживать и указывать их также в письменности северных народов, а также в письменных памятниках на латинском и чешском языках. Однако мне удавалось осуществить это лишь изредка. В противном случае моя работа стала бы бесформенной, к тому же это не было уместно. Напротив, я ставил перед собой задачу написать краткий очерк на основании моих собственных предположений. Иными словами, я не намерен был проводить источниковедческое исследование, и тем не менее, в данной работе нельзя было совсем не давать подобной информации.

Заранее предвижу, что поклонники литературы, да к тому же еще производящей такое неотразимое впечатление древнейшей литературы восточных славян, могут быть неприятно удивлены моими выводами или скептическими подходами. Но тот, для кого цитата из литературного произведения о чем-то говорит, возможно, вспомнит слова апостола Фомы, желавшего почувство-

2 Последняя работа, относящаяся к этой проблеме, с подробными сведениями по истории исследования: Hirsch, 1998.

вать, прежде чем уверует *(Ио 20:25).* Тот, кому хотелось бы видеть Фому покровителем науки, тот, несомненно, более четко локализировал бы ее в определенных границах. Однако, поскольку едва ли каждый читатель стремится к тому, чтобы быть сыном Фомы, скажем проще. Конечно, необходимо понимать и воспринимать каждую литературу как национальную: романтизм доказал, что иначе невозможно постичь специфику этой литературы. Но такое понимание требует весьма убедительного обоснования. Оно необходимо в той степени, в которой способно опровергнуть скепсис.

В процессе библиографической работы и в деле обеспечения доступа к необходимой литературе мне была оказана всесторонняя помощь и поддержка. Упомяну в первую очередь директора государственного архива доктора Фридриха Бенингхофена (Берлин), Отца Бориса Даниленко (Москва), профессора доктора Гюнтера Якобса (Бонн), доктора К. Ю. Лаппо-Данилевского (Санкт-Петеребург), Ангелику Лаухус (Кёльн), М. А. Момину (Санкт-Петербург), профессора доктора Лудольфа Мюллера (Тюбинген), профессора доктора Петера Шрайнера (Кёльн), профессора доктора Райнера Штихеля (Мюнстер), а также сотрудников боннского отделения Патристической Комиссии. Высказываю мою искреннюю благодарность всем им, а также многим другим, оказавшим мне консультативную поддержку в процессе собеседований.

Мы обязаны монахам нашей историею, следственно, и просвещением.
Пушкин

Введение

Первой предпосылкой того, что мы можем вести речь не только об определенной *литературе*, но и о ее *истории*, является свидетельство существования *письменной традиции* в конкретном государстве в течение довольно длительного периода времени.

Наиболее древним на землях славян регионом, в котором возникла письменность, можно с определенной оговоркой считать Моравию с конца IX века, с достаточной же долей уверенности – Болгарию с X века. Восточнославянские регионы присоединяются к этой традиции в XI веке, и российское историческое литературоведение вот уже 160 лет с горделивой уверенностью утверждает, что в древнейший период *«ни один западнославянский народ не обладал таким богатством письменных памятников на своем собственном славянском литературном языке, каким обладал русский»* (Максимович, 1880: 350).

Не названная здесь предпосылка выше приведенного утверждения – наличие *собственного славянского литературного языка* – была исходным тезисом для деятелей периода позднего романтизма, благодаря которому постепенно формирова-

лось представление о национальной литературе, и это представление сохраняет свою актуальность до сегодняшнего дня – во всяком случае, среди славян. С другой стороны, каждый регион, заселенный по западнославянскому образцу, от Балтийского моря до Истрии и Далмации, был представлен еще и латинской письменной традицией, а в некоторых случаях – также немецкой или романской, которая по времени возникновения совпадала с восточнославянской или даже была старше нее.

Сказанного будет достаточно: заводя разговор на эту тему, мы хотим сформировать четкое представление о том, что проблема письменности затрагивается здесь в целях разрешения наших собственных задач. В контексте рассуждений о русской земле[3] мы будем вести речь о южнославянской, греческой и восточнославянской письменной традиции, а в более поздний период, в Новгороде и Смоленске, – также о латинской и средневерхненемецкой.

I. История «Слова о полку Игореве»

В течение вот уже почти двух веков древняя литература у русских пользуется неизменной востребованностью и популярностью. Причина этого связана с двумя неотделимыми друг от друга, словно братья-близнецы, обстоятельствами: с одной стороны, это скрытые в истории предпосылки ее возникновения, с другой – нескрываемое чувство гордости. Я хотел бы показать это сначала на одном уникальном примере, который можно найти, пожалуй, лишь в одной-единственной литературе.

В 1795 году в библиотеке монастыря в северо-восточной части России был найден сборник рукописей, в заключительной части которого содержалось «Слово о полку Игореве». Это небольшое прозаическое произведение, частично ритмизированное, в котором представлены фольклорные мотивы. Оно посвящено безуспешному военному походу в восточные земли, предпринятому в 1185 году молодым князем Игорем Святославичем (1151–1202) из малоизвестного в то время города Новгорода Северского в Черниговском княжестве против тюркского племени половцев. Таким образом, для древнерусской литературы был найден – причем в эпоху Макферсона[4] – национальный художественный аналог западноевропейских эпосов, позволявший, казалось бы, поставить литературы северных народов рядом с Гомером. Двумя десятилетиями позже присоединились сербы с их древними героическими песнями, а также чехи с их фальсификатами.

И хотя «Слово о полку Игореве» не выдерживает сопоставления с «Бе-

[3] Говоря в дальнейшем о *русской земле,* мы будем иметь в виду под этим территорию проживания восточных славян (см. карту 1). О значении выражений «русский», «Русь» см. подраздел «История древнерусской литературы» в главе II этой статьи.

[4] Джеймс Макферсон (1736–1796) – шотландский писатель, выдававший свои литературные обработки кельтских преданий и легенд за оригинальные песни легендарного воина и барда Оссиана. – *Прим. перев.*

овульфом», «Песнью о Роланде» и «Песнью о Нибелунгах»[5] – ни по объёму, ни по форме и содержанию, ни по наличию возможных источников – оно привело к невероятному триумфу. Известно более ста переводов на современный русский язык. Не было ни одного уважающего себя ученого-филолога, который, занимаясь этим произведением, не создал бы своего перевода. А что уж говорить о поэтах![6] На сегодняшний день существуют драматургические и музыкальные обработки, музеи «Слова о полку Игореве» и огромное количество иллюстраций. Произведение включено в обязательную школьную программу. Зарубежье следует этой традиции, в первую очередь Германия, но с особой преданностью – Богемия.[7] Рильке выразил своё восхищение Россией посредством «Слова о полку Игореве», создав свой перевод этого произведения (1904; опубликован в 1949 году). Эдвард Сиверс в Лейпциге провел анализ звукового состава памятника, с помощью чего пытался подтвердить аутентичность текста.

Между тем – ничто в мире не совершенно. «Слово о полку Игореве» получило известность благодаря единственному рукописному списку, сгоревшему в 1812 году во время пожара в Москве. Всё, что у нас есть, – это копия, сделанная для императрицы Екатерины в 1795 году, а также *editio princeps*[8] 1800 года. Каков был возраст «утерянной рукописи» – относилась ли она к XIV, XV или XVI веку – теперь нельзя уже было установить, невозможно было еще раз перепроверить общее число составных частей этого сборника. Напряженнейшие поиски в библиотеках и архивах по всей стране не позволили продвинуться ни на один шаг. «Слово о полку Игореве» остается единственным в «древнерусской литературе» произведением эпического характера, функционально *не* связанным с церковной жизнью. С самого начала возникли сомнения относительно его оригинальности. Правда, на всех, кто сомневались, был навешен ярлык «скептической школы» (Иконников). Вместе с тем, невозможно было ни посеять сомнения у приверженцев аутентичности (не так, как в случае с чешскими фальсификатами), ни заставить замолчать апостолов версии о фальсификации.

И тогда случилось нечто невероятное. В то время, когда шла война, – а «Слово о полку Игореве» также сыграло свою роль в пропаганде Великой Отечественной войны – все-

5 Г. П. Федотов (Fedotov, 1966: 315) четко проводит это сопоставление.

6 Все данные приводятся по изданию: Энциклопедия, 1995; по этому вопросу см.: т. 4, с. 76–78. Здесь не упомянут Эдвард Сиверс. Информация основана на устном сообщении Валентина Кипарского (1958).

7 См.: Энциклопедия, 1995, т. 4: 48. Правда, мысль о якобы восторженном отношении Добровского не совсем понятна. Неточно представлена также информация о первом полном переводе Йозефа Мюллера, который на титульном листе озаглавлен «*Heldengesang vom Zuge*» («Героическая песнь о походе»), а в самом тексте (с. 32) называется «Sermon über das Heer» («Слово о войске»).

8 *Editio princeps* (лат.) – первое издание. – *Прим. пер.*

мирно известный французский славист Андре Мазон (1881–1967) представил свою концепцию. Согласно ей, «Слово о полку Игореве» – фальсификация, которую создал сам первооткрыватель памятника в XVIII веке (точно так же, как «Оссиановы песни» Макферсона), основываясь в первую очередь на материале и словесных конструкциях подобного ему произведения XV века, так называемой «Задонщины».

Лавина исследований, возникшая после этого, была просто неслыханным доселе в истории нашей науки явлением. Никогда еще так не процветали древнерусские штудии. Одним из самых красноречивых оппонентов Мазона был Роман Якобсон (1896–1982) в Гарварде. Его сочинение в защиту «Слова», вышедшее в Америке на французском языке в 1948 году, обеспечило автору, находившемуся с 1921 года в эмиграции, возможность получения визы для поездки в Советский Союз.

Но потом всё пошло гораздо хуже: 23 февраля 1963 года известный русский историк А. А. Зимин (1910–1980) выступил в Академии наук в Ленинграде с докладом, в котором подтвердил концепцию Мазона. Репринтное издание его книги, содержание которой легло в основу доклада, было напечатано в количестве 99 экземпляров и роздано критикам под расписку об обязательном возврате.[9] Почти 85-летний Ма-

[9] Несколько иначе излагает эту историю В. Г. Зимина: «*А. А. Зимин буквально “заболел” “Словом”... Результатом творческого экстаза было письмо А. А. Зимина от 15 февраля 1963 г. к Д. С. Лихачеву, с которым его связывали профессиональные интересы уже более десятка лет, с просьбой заслушать в руководимом им секторе его доклад на тему “К изучению ‘Слова о полку Игореве’”. Заседание с почти трехчасовым докладом Зимина состоялось 27 февраля, но, к сожалению, в отсутствие самого Д. С. Лихачева, который в это время оказался в больнице. [...] Интерес к теме и разосланные в большом количестве приглашения собрали совершенно неожиданное для организаторов заседания и самого докладчика количество народа. Присутствовали более 150 человек, среди которых было много студентов. О докладе быстро узнали специалисты и любители не только в Ленинграде, но и в Москве и в других городах, да и за рубежом тоже*». По возвращении в Москву А. А. Зимин был, во-первых, поставлен перед необходимостью объясняться с руководством Института истории АН СССР. Во-вторых, ему было предложено представить тезисы своего выступления для публикации в журнале «Вопросы истории», где предполагалось напечатать их в сопровождении статьи М. Н. Тихомирова. От такого предложения Зимин решительно отказался. Вот что писал сам А. А. Зимин о сложившейся в Москве ситуации: «*...Я написал трехтомник, который сохранился в ротапринтном варианте в нескольких экземплярах*». Речь идет о написанной А. А. Зиминым к концу 1963 года работе «*“Слово о полку Игореве: [Источники. Время написания. Автор]”, изданной на ротапринте Института истории Академии наук тиражом в 101 экземпляр и состоящей из трех сброшюрованных выпусков общим объемом 660 страниц. Эти экземпляры ротапринта и возможность познакомиться с ними имели только обозначенные в особых списках участники обсуждения работы А. А. Зимина, которое состоялось в Отделении истории Академии наук СССР 4–6 мая 1964 г.*» (Зимина, 2006: 3–4). – *Прим. пер.*

зон, член-корреспондент советской Академии наук, сел в самолет и таким образом получил возможность взглянуть на рукопись в Ленинграде. По возвращении он написал в одной из своих статей, что он оправдан и умирает со спокойным сердцем.

Зимин вынужден был отказаться от надежды получить место в Академии наук, на которое претендовал. Он умер, не получив признания, в Москве, но остался при своем мнении. Его книга до сегодняшнего дня не опубликована.[10]

II. Изучение «древнерусской литературы»

Описанная нами история – больше, чем просто пример. «Слово о полку Игореве» отбрасывает тень на всё остальное. Казалось бы, невозможно пройти мимо самого главного обстоятельства: древнейшие памятники восточнославянской письменности – это служебная литература, предназначенная для церкви. Тем не менее, с самого начала обращалось пристальное внимание на то, где же всё-таки скрывается «изящная словесность», поэзия в древнерусской литературе: всё это, мол, сохранила в себе народная поэзия, и главным свидетельством тому было опять же «Слово».

Примерно до 1930 года всё еще чувствовалась какая-то настороженность. Устное литературное творчество вроде как должно было существовать, однако же никто о нем ничего не знал (Сперанский 1921: 116–119). Но вот начиная с 1941 года один передовой человек, А. И. Никифоров (1893–1942),[11] уже «знает», что русская героическая песня в своих известных на сегодняшний день формах возникла вместе с эпическими былинами, в IX и X веках, причем «на всём необозримом просторе Киевской державы» (История 1941: 244–252).[12] При этом автор не отрицал того факта, что текстовые свидетельства, необходимые для такого концептуального построения, относятся *«не ранее, чем к XVI–XVII веку»* (История 1941: 249).

Это примерно то же самое, как если бы кочевники в пустыне с воодушевлением устремились бы следом за призраком, который, возможно, является всего лишь миражом. Стоит ли идти одной дорогой с ними?

Начала. Сейчас как раз наступил подходящий момент, чтобы обратиться к истории литературы с целью получить ответ на два вопроса:

1) Как обстоит дело с первоисточниками?

2) В каком направлении развивались исследования?

И здесь нас ожидает очередной сюрприз.

История национальной литературы в России, как и у других народов,

[10] В 2000 году, когда была опубликована работа Ганса Роте, монография А. А. Зимина в самом деле еще не была издана. Эта задача была решена позже усилиями В. Г. Зиминой, О. В. Творогова и Д. М. Буланина (см. предыдущ. прим.). – *Прим. перев.*

[11] Умер во время осады Ленинграда.

[12] См. также подраздел «Летописная литература» в главе IV этой статьи. Что же касается «всего неотразимого простора Киевской державы», см. карты 1 и 2.

широко освещалась до 1900 года;[13] после 1900 года и до 1925 года она по-новому концептуализировалась в новых методических публикациях, появившихся в большом количестве;[14] после 1937 года истории литературы выходили одна за другой, а в последнее время почти каждые пять лет. Та же картина наблюдалась и в зарубежье, в особенности в Германии.[15] Однако же та научная отрасль, к которой относятся эти публикации, – древнейший период в истории литературы, – уже почти в течение целого столетия не обеспечена надлежащим образом источниковедческими работами.[16]

К важнейшим из них относятся исследования Филарета (1859; 1884), И. И. Срезневского (1863; 1882; 1973), П. В. Владимирова (1890), Николая Владимировича Волкова (1897), Е. Е. Голубинского (1880; 1901: 880–924; 1881: 326–343), Н. К. Никольского (1906; 1903; 1907), В. Н. Перетца (1914: 402–411); Ивана Евсеевича Евсеева (1995); Н. Н. Глубоковского (1995).

Популярное изложение представляет собой книга И. Баренбаума и Т. Давыдовой (Баренбаум 1960: 18–25). Книга Н. А. Мещерского (1978) содержит полезную для данной области исследований информацию, однако ее материал, согласно «общим замечаниям», касается в основном вопросов языка (с. 10–31), а также вопросов перевода Ветхого Завета (с. 32–47), Нового Завета (с. 48–67), хро-

13 А. В. Мезьер (Мезьер, 1899: 28–31) приводит под номерами 770–863 как минимум 47 названий работ. Важнейшие из них: Галахов, 1863; 1880, 1894; Полевой, 1872, 1874; 1900); Порфирьев, 1870; 1876, 1879, 1891, 1897); Владимиров, 1896: Незеленов, 1893, 1897; Перетц, 1914: 416–423.

14 Последний обзор, посвященный XX веку, см.: Kasack, 1997. Древняя литература представлена весьма кратко: важнейшие справочные издания, которые остаются лучшими до сегодняшнего дня, не названы вовсе; вместо этого осуществляется непоследовательное обращение к периоду начала XIX века, см. об этом подраздел «Конец славистики в России» в этой главе.

15 В первую очередь: Reinholt, 1886; Brückner, 1905; 1909 (достойно прочтения до сегодняшнего дня); Friedrichs, 1921; 1–12; Luther, 1924: 9–44, 45–56; Setschkareff, 1949; 12–25; Stuttgart, 1962: 13–26; Lettenbauer, 1958: 3–22; 1955); Stender, 1957: 3–137; 1952; Grasshof, 1974: 5–26.

16 См. также: Proyard, 1989; Thomson, 1998: 605–920 (о Ветхом Завете, библиография – 882–920); Златанова, 1998; Жуковская, 1976 (по поводу этой книги см. рецензию: C. Hannick, Russia medievalis V 1, 1984, с. 198–209). Отдельную область исследования представляет книга С. Вяловой (1988). В Институте истории Академии наук готовится трехтомное источниковедческое издание под ред. Я. Н. Щапова «Древнерусские письменные источники X–XIII веков». Опубликованы три пробных выпуска: «Методические рекомендации» (М., 1986), «Информационные материалы к совещанию» (М., 1988), а также короткая брошюра (80 с.) под общим заголовком с кратким «Перечнем источников, которыми располагает современный исследователь» (М., 1991; предисловие – с. 6). Новые публикации по изданию книг Библии см.: Алексеев, 1999: 13–42.
На Западе: Dmytryshyn, 1967. Два обширный перечня в «Russia mediaevalis»: Historiography and Bibliography, т. VI 2, 1991 и VII 2, 1993.

ник (с. 68–93), а также «Иудейской войны» Иосифа Флавия (с. 94–108). Заголовок книги под ред. Д. С. Лихачева (Литература, 1988) вводит в заблуждение: это вовсе *не* источниковедение, а сборник 29 статей, посвященных отдельным произведениям, по большей части – апокрифам; при этом они касаются (за исключением первой) не *древнего* периода, а лишь произведений с XIV по XIX века. Еще в большей степени это касается следующей книги (Рукописное, 1972). Здесь 14 новых источниковедческих публикаций относятся к XVII и XVIII векам; 18 статей касаются периода с XV по XX века.

В 1921 году был опубликован последний всеобъемлющий обзор исследований с информацией по поводу идеологических предпосылок того, как была организована и каковы были результаты историко-литературных штудий (Максимович, 1839: 356–362; Шевырев, 1846, т. 1: LXXIII–CXXI; Пыпин, 1902, т. I: 21 и след.; Бороздин, 1908, т. II: 10–21; Ягич, 1910: 215–237 (Востоков, Кёппен), 310–345 (Бодянский, Срезневский), 456–580 (славянофилы, этнографическая школа, влияние Гримов); Пыпин, 1902, т. I: 36–40; Перетц, 1914: 416–423; Архангельский, 1916;[17] Сперанский, 1912; 1921: 7–112). В книге В. М. Истрина (1922), переиздание (Leipzig, 1972) соответствующая информация содержится в каждой из глав (Истрин, 1922: 94 и далее, 125–127, 133–135, 150–152, 168–170, 196–198). В работе Е. Н. Купреяновой (1976) содержатся лишь некоторые ничего не говорящие замечания под названием «Спорные вопросы изучения социальной истории и духовной культуры домонгольской Руси». В книге В. В. Кускова (1977) на с. 15–21 даются лишь произвольные выдержки из книги М. Сперанского. Книга Д. С. Лихачева и Н. Ф. Дробленковой (Лихачев и Дробленкова, 1970) также вводит в заблуждение: лишь четыре из 20 статей касаются древнего периода, и лишь две (Гранстрема и Тигановой) – рукописной литературы; все остальные статьи, собранные под заголовком «древняя Русь», посвящены XVI и XVII векам. Ценный материал опубликован в статьях к 125-летию Исторического Музея (Археографический, 1997: 7–76); к 200-летию архивов Москвы: (Археографический, 1997: 77–91).

Если мы действительно хотим узнать, какой в литературном отношении была ситуация на землях восточных славян домонгольского периода, то наше исследование должно уподобиться работе археологов. Сведения по истории литературы, словно многовековая галька, залегают многослойно, начиная с самого нижнего культурного слоя. Но, поскольку информация об этом нижнем слое, по вполне понятным причинам, всегда открыта для различного рода искажений и может быть легко сфальсифицирована, эту информацию нужно надлежащим образом отделять, причем весьма аккуратно и заботливо, поскольку сделанные на ее основе выводы чрезвычайно важны; именно они заслуживают доверия, именно они несут в себе всю правду.

[17] Исследование А. С. Архангельского остаётся и поныне наиболее обстоятельным и заслуживающим высокой оценки.

Начальный период библиографических исследований относится к периоду позднего Просвещения в конце XVIII века вплоть до периода романтизма в 40-х годах XIX века, когда ученые-филологи начали собирать и описывать рукописи, то есть оригинальные тексты. Началом русской библиографии считается обычно «Оглавление книг, кто их сложил» (после 1680), которое приписывается Сильвестру Медведеву (1641–1691), опубликованное в Москве в 1846 году (см.: Брайловский, 1896). За ним следует Никодим (Адам Бурхардт Селлиус, 1696–1746), автор книги «Schediasma litterarium de scriptoribus, qui historiam politico-ecclesiasticam Rossiae scriptis illustrarunt» (Reval, 1736); русское издание – 1815 (см.: Сводный, 1986: 46). Датчанин Селлиус был лютеранином, получившим образование в Йене; позже преподавал латынь в Петербурге, незадолго до своей смерти принял православие.

Их дело продолжили в первую очередь авторы немецкие либо немецкого происхождения. Август Людвиг Шлёцер (1735–1809), в 1760–1765 годах занимаясь в Петербурге историческими исследованиями, представил к рассмотрению обширный план для *studium monumentorum domesticorum,*[18] опубликованный в 1769 году в Геттингене как первый опыт из серии «Annales Russici slavonice et latine cum varietate lectionis ex coddicum». Следует также назвать подготовленную им книгу «Nestor» (Nestor, 1802/1805/1809; перевод на русский язык – 1809–1819). А. Шлёцер оказал самое значительное влияние на филологию, исторические исследования и литературу в России, помимо всего прочего, благодаря большому числу студентов, приезжавших к нему в Геттинген. Следует упомянуть также Теодора (Федора Григорьевича) Баузе (1796). Данные в «Сводном каталоге» (1984, т. 1: 87) ошибочны. Т. Баузе был сыном священника из Саксонии, получил образование в Лейпциге, в 1782–1811 годах занимал должность профессора юриспруденции в Москве. Его собрание рукописей сгорело в Москве в 1812 году. Заслуживают внимания исследования Иоганна Теофила Буле (1763–1821). Одно из них – «Prolusio de auctoribus supellectilis litterariae Historiam Russicam proxime spectantis» – не опубликовано, лишь напечатано как университетский курс лекций (см.: Шевырев, 1846, т. 1: LXXIII), другое вышло в Москве в 1810 году (Buhle, 1810). И. Т. Буле, филолог из Гёттингена, был приглашен в 1804 году в Москву. Петер Иоганн Кёппен (Кеппен, 1793–1864) подготовил «Материалы для истории просвещения в России» (Кеппен, 1819–1827); выпуск 1 содержит 137 заголовков, начиная с 1665 года; в выпуске 2 листы №№ 33–34 («Записка о путешествии по словенским землям и архивам») принадлежат самому Кеппену; данную поездку по библиотекам он предпринял по примеру Й. Добровского. «Библиографические листы» были первым славистическим научным журналом в России, в котором,

[18] (лат.) изучение отечественных памятников. – *Прим. перев.*

среди прочих, публиковались Якоб Гримм, В. Караджич, П. Й. Шафарик, В. Ганка. Кёппен был сыном врача, приглашенного из Бранденбурга в Харьков. Александр Христофорович Востоков (1781–1864) опубликовал своё описание 473 рукописей (Востоков, 1842). А. Востоков был незаконным сыном графа Остенека, родился на острове Озель и начал изучать русский язык как школьный предмет. Он считается основателем славянской филологии в России.[19]

К выше упомянутым немецким авторам следует добавить одного украинца[20] и одного грека.[21] Почти сразу же к ним примкнули и русские.[22] Многих из них объединил вокруг себя в своеобразную исследовательскую группу государственный канцлер Н. П. Румянцев (1754–1826).[23]

Та расстановка сил, которая предопределила дальнейшее развитие и благодаря которой сформировались определенные, актуальные до сегодняшнего дня, подходы, сложилась тогда, когда за дело взялись русские ученые, находившиеся под влиянием посткантовской немецкой философии и германистики.

Шевырев. Выходец из восточной России (Саратова), преданный приверженец Шеллинга, Степан Петрович Шевырев (1806–1864) сформировал своё представление о Средневековье в соответствии с идеями немецкого романтизма. Он был лично знаком с Шеллингом. В своих открытых лекциях, прочитанных для широкого круга слушателей в Московском университете в 1844–1845 годы (Шевырев, 1846; Udolf, 1986), он развивал учение о том, что любые культурные начала в России связаны с христианизацией, осуществленной великим князем Владимиром в 988 году. По его мнению, благодаря этому, Русь получила связь не только с Византией, но и со всем миро-

19 О появившихся затем описаниях изданий см.: Бельчиков-Бегунов, 1963.

20 Михаил Александрович Максимович (Максымовыч, 1804–1873), из Полтавской области. О нём пишет В. Г. Сарбей в книге «Славяноведение…» (1979: 230 и далее).

21 Михаил Трофимович Каченовский (1775–1842), сын греческого врача из Балаклавы, получил образование в Харькове; с 1835 года стал первым заведующим новоучрежденной кафедры славянской филологии в Москве. Воспитал здесь под влиянием, прежде всего, западнославянских филологов немецкого происхождения (Линде, Бандтке) множество учеников (в том числе Бодянского, Строева, Соловьева, Погодина). Он был причислен к «скептической школе» и, собственно говоря, был ее основателем.

22 Евфимий Алексеевич Болховитинов, 1767–1837 (Евгений, 1818; 1827; переиздание – Leipzig, 1971), был епископом в Новгороде с 1804 года, архиепископом Вологодским (1808), Калужским (1813), Псковским (1816), с 1822 года – Митрополитом Киевским. Его значительное влияние на развитие русской литературы до сих пор не исследовано. Констатин Федорович Калайдович (1792–1832) (Калайдович, 1815; 1821; 1824; Калайдович-Строев, 1825) был учеником А. Л. Шлёцера, критический метод которого применял для изучения древнейших литературных памятников. Павел Михайлович Строев (1796–1876) (Строев, 1836).

23 Евгений, Кёппен, Строев, Калайдович, Востоков. О Румянцеве см. статью В. Ю. Афиани (Славяноведение, 1979: 295).

вым (экуменичным) христианством (Шевырев, 1846, т. 1: XIV, 177). Решающее значение, по его словам, имели три события: появление Библии на славянском языке, западное отступничество в 1054 году и образование русского государства.[24]

Слабые стороны этой концепции видны отчетливо. Три выше названных события никак не соотносятся между собой и никак не связаны в историческом отношении. Государство Шевырёв отождествлял с народом. Представления Гердера о народе и славянах хорошо известны (1846, I: 156). На Гердера он явно ссылался (1846, I: 80 и далее). Можно заметить его настроенность против сохранившихся еще в Петербурге реликтов Просвещения, но в то же время и славянофильские симпатии с определенной антизападной тенденцией, которая плохо сочетается с претензиями на экументичность.

Вместе с тем нельзя не заметить, что Шевырев, выступая против завышенной критики, которую русские в течение двух веков высказывали в отношении истории своей культуры,[25] впервые отказался от беспомощной жалости по отношению к себе и тем самым вступил на правильный путь. Присущие ему неясности требовали дальнейших уточнений в ходе описания христианских памятников литературы и искусства. Это произошло, но, правда, на окольных путях исследования.[26]

Буслаев. Генеральное же направление проложил ученик Шевырева, который с 1842 года был его ассистентом. Ф. И. Буслаев (1818–1897), родом из Пензы (о нем см.: Ягич, 1910: 534–545; Славяноведение, 1979: 89–91; Буслаев, 1990; 3–28; Энциклопедия, 1995, т. I: 167–170). Своими критическими высказываниями (впрочем, достаточно корректными) в адрес учителя он сформировал сразу две противоположные позиции. Он впервые попытался реконструировать дохристианскую русскую поэзию из неких намё

---

[24] *«Три этих события совпали удивительным образом. Как раз в то самое время, когда Св. Писание переводится на славянский язык, когда осуществляется западное отступничество и формируется его основополагающая церковная догма, – почти в те же годы тот самый народ основывает державу, которой было предназначено сохранить святость истинной церкви в живом, исполненном смысла и общеупотребительном языке [...] Такие события совпадают в истории не случайно: то, что это дело десницы Божьей, должно быть очевидно тем, кто хочет видеть»* (Шевырев, 1846, т. I: 177).

[25] Прежде всего в «Философских письмах» П. Я. Чаадаева (1794–1856), публиковавшихся в 1836 (№ 1), 1906 (№ 6 и 7) и в 1935 (№ 2–5 и 8) годах. Критический отзывы на них имели большое значение для формирования славянофильских подходов к историческим исследованиям (одним из их представителей следует считать Шевырева) и способствовала развитию славянской филологии в России.

[26] См.: Михаил Петрович Булгаков, 1816–1882 (Макарий, 1846–1847, т. 1: 249–277; 1995, т. 2: 97–201, 315–365; 1995, т. 3: 122–220, 297–322). 3-е изд. 1889; в наши дни заново переработано (с библиографическим приложением) (Макарий, 1994–1995), в кн. II на с. 425–444 – библиография (без иностранной). Владимир Степанович Иконников (1869; 1891, 1908, 1966; 1970).

ков в «Слове о полку Игореве»,[27] и в одной из своих торжественных речей в Московском университете в один ряд с книгами Священного Писания и произведениями христианских авторов поставил апокрифы, которые, по его мнению, будучи переведенными, получали дальнейшее самостоятельное бытование и становились произведениями устного народного творчества (Буслаев, 1861; Буслаев, 1990: 30–91).

Ф. Буслаев обращается к Якобу Гриму: его научную концепцию, в первую очередь идеи «Немецкой мифологии» (Grimm, 1981, II: 925–960; III: 401–508), он переносит на восточнославянскую почву (см.: Leitinger, 1975; Leitinger, 1981). Он был одним из крупнейших филологов в России и благодаря своим исследованиям стал основателем русской фольклористической школы. Однако едва ли этот ученый, обладающий тонким умом и прекрасно разбирающийся в искусствах, ставший позже воспитателем престолонаследника (Лекции, 1904: 119, 130, 179–367), последнего царя, отдавал себе отчет в том, к чему приведут его инициативы. А ведь невозможно было не заметить, что уже великий Гримм разоблачил чешского фальсификатора Ганку, и никто его не опроверг (Leitinger, 1975: 74; Schmidt, 1974: 586–629; Ягич, 1910: 534 и далее). Несмотря на это, привязав рассуждения Гримма именно к «Слову…», Ф. Буслаев вступил на скользкий путь. Теперь, когда были подняты на щит ключевые слова «апокрифы» и «двоеверие» (то есть христианство рядом с реликтами язычества), в скором времени основная идея Шевырева о связи России с мировым христианством была забыта. Он и сам опасался, не вышло ли так, что он нагородил «*что-то вроде бесформенной кучи поэтических элементов, которые никогда не соединятся в единое поэтическое целое*» (1846, II: 62), при этом категорически противостоял оппонентам Шевырёва, пытавшимся принизить значение Византии для России (1846, II: 53). Но когда он, несмотря на его сомнения относительно позиций просвещения, этого «*не очень привлекательного грубого смешения мрачных суеверий с именем Христа*», присвоил себе мысли Гримма, что «*народные суеверия есть один из основных видов поэзии*» и пошел еще дальше, предложив формулировку «*оригинальность и дерзость поэтических картин, а также искренность вдохновенных суеверий*» (1846, II: 49), без колебаний смешав в русском человеке истинное и ложное (1846, II: 54), – именно тогда он сам вступил на тот путь, где народное суеверие, которое можно и полезно изучать, превратилось в научное суеверие, которое вводит в заблуждение.

«Упадок славистов» Сейчас мы несколько перепрыгнем во време-

[27] Он предпринял это в своей докторской диссертации, носившей кумулятивный характер, в то время он был членом Академии наук: «Русская поэзия XI и начала XII века». Опубликовано: Летописи, 1859: 3–31; Буслаев, 1861: 377–400. Он полагал, что намёк на дохристианскую русскую поэзию – это единожды упомянутое в «Слове о полку Игореве» имя Бояна, который никогда больше не упоминался в памятниках древнего периода, и лишь в XV веке был упомянут еще раз.

ни, чтобы еще лучше показать, что из этого получилось. Оба научных мнения существовали бок о бок и даже перемешивались.[28] Однако основная идея Шевырева уже на рубеже веков практически исчезла со страниц исследований по истории литературы и была востребована лишь в исследованиях по истории церкви. В области русских исследований по истории церкви были достигнуты значительные успехи. Важнейшие авторы: Платон (1805), Пётр Симонович Казанский (1855), Филарет (1857), Макарий (1994–1995), Михаил Владимирович Толстой (1870: 7–17), П. Строев (1877; переиздание – Köln, 1990), Василий Васильевич Зверинский (1892; 1897), Голубинский (1880; 1881), Владимир А. Пархоменко (1913), Михаил Дмитриевич Присёлков (1913), Петр Алексеевич Смирнов (б. г.: 149–176).[29]

После же 1917 года истории церкви в России практически не стало.[30] Она честно поддерживалась русскими (Vernadsky, 1941; Fedotov, 1966; Smolitsch, 1953; Карташев, 1959; Thalberg, 1969; Klimenko, 1969)[31] и украинскими (Лужницький, 1954; Власовський, 1955; Полонська-Василенко, 1964; Чубатий, 1965) эмигрантами, однако практически стала сферой доминирования немецких (Bonwetsch, 1923: 6–20; Schick, 1945; Onasch, 1947; Ammann, 1950; Müller, 1959; Müller, 1987; Podskalsky, 1982: 11–56; Kawerau, 1984) и английских (Honigmann, 1944; Stokes, 1958; Fedotov, 1966; Thomson, 1988/1989; Fennel, 1995) историков. Также заслуживают внимания исследования на французском языке (Verdiéres, 1857; Vodoff, 1988).

Конец славистики в России. Несмотря ни на что, в области научных исследований еще почти до 1930 года преобладала добросовестная филология и критическое источниковедение. Крупнейшие ученые развивали в России рубежа веков сравнительную критику источников, причем не только применительно к славянским памятникам; привлекались также греческие и латинские, итальянские и немецкие источники. Важнейшие из этих работ следует упомянуть.

28 Прежде всего, выше упомянутые работы Срезневского, Владимирова, Никольского, Иконникова и Голубинского настойчиво поддерживали ту точку зрения, что религиозные писатели спровоцировали исчезновение древнейшей восточнославянской литературы.

29 Их обзор см.: Глубоковский, 1928: 45–53, 71–116.

30 Только у Н. М. Никольского (1931; 1983). На закате Советского Союза вышло несколько книг к тысячелетию крещения Руси (Хорошев, 1986; Рапов, 1988; Городиенко, 1984). Кратко об этом: Podskalsky, 1993: 218 и далее; Кузьмин, 1988. После распада Советского Союза стали заметны новые акценты. Так, исследование В. Н. Творогова (1995) весьма объёмно (874 с.), однако написано оно, конечно, некритично; возврата к источниковедческой работе не наблюдается. О новом издании труда Макария см. прим. 25. Переиздано и дополнено сочинение Е. Е. Голубинского (т. II, 2, 1997), М. В. Толстого (1991).

31 Адекватных сведений, опирающихся на содержание источников, нигде невозможно получить; это связано, конечно, с тем, что у исследований по истории русской церкви сейчас уже нет никакой реальной движущей силы.

Евгений Вячеславович Петухов (1863–1948) преподавал с 1895 по 1916 год в Тарту, после революции ему удалось бежать в Крым. Его перу принадлежит наиболее строгая в методическом отношении история литературы древнейшего периода. Она выстроена в строгой последовательности как история жанров: поучения – послания – жития святых – летописи – исторические повествования, в том числе и «Слово о полку Игореве» – хождения – апокрифы; за исключением этих последних, вся переводная литература вынесена во введение; литературные центры не принимаются во внимание (Петухов, 1911).[32] В книге не даётся изложение истории, подзаголовок сводит исследование лишь к *«историческому обзору главнейших литературных явлений».* Но, несмотря на очевидные недостатки, эта книга имела успех и до сегодняшнего дня остаётся полезной для исследователей.

Михаил Несторович Сперанский (1863–1938), учился в Московском университете, где позже стал профессором. Он стал последним из тех, кто в свою историю литературы включил также обширный очерк, посвященный истории исследований (Сперанский, 1921).[33] Здесь тщательно собрана информация о началах славянской письменности в IX веке, а также даются сведения об отношениях с Византией, о христианизации и образовании государства без ставшей уже к тому времени привычной социологической и национальной перестановки акцентов. Материал излагается пока еще в сравнительном рассмотрении.

Василий Максимович Истрин (1865–1937), сын священника из Москвы, написал лучшую до сегодняшнего дня историю древней литературы. Заслуживает внимания заголовок: «Очерк истории» (Истрин, 1922).[34] Краткие сведения об исследованиях даются в конце каждой главы. Весьма обстоятельное введение (с. 1–117) представляет весь материал с точки зрения связей с Византией и Болгарией. Затем осуществляется описание памятников не по жанрам, а в хронологической последовательности. Основная идея звучит несколько провокационно: здесь нет еще ничего специфически русского (с. V); древнейшая литература была «безыдейной» (с. VI, 12, 20, 21, 26), характерно «отсутствие всякой идейности», никакой «примеси какого-либо идейного направления» (с. 12). При этом провокационные формулировки не всегда бывают понятны. Однако четко формулируется мнение, что отдельные произведения были между собой «идейно не связа-

32 Об авторе см.: Литературная энциклопедия (далее – ЛЭ), т. 8, 1934: 625; Краткая литературная энциклопедия (далее – КЛЭ), т. 5, 1968: 732 и далее; Славяноведение, 1979: 270.

33 Обзор исследований на с. 27–112. Список его публикаций см.: Кузьмина, 1956; Сперанский, 1963: 226–255. О Сперанском: Энциклопедия, 1995, т. IV: 43–45; КЛЭ, т. 8, 1972: 121 и далее; Славяноведение, 1979: 317.

34 Список его научных работ см.: Данилов, 1956. О нем: КЛЭ, т. 3, 1966: 237 и далее; Славяноведение, 1979: 168 и далее.

ны» (с. 26). В этих словах легко просматривается сомнение, существовала ли вообще в домонгольский период русская политическая мысль, был ли представлен некий связанный с этой землёй мир идей.

Григорий Андреевич Ильинский (1876–1937), его отец работал учителем в Подолье и в Киеве; образование получил в Петербурге и с 1927 года был профессором в Москве. Он описал центральноболгарские рукописи и рано (с 1905 года) начал издавать памятники, в первую очередь на церковнославянском (кириллические и глаголические), а также на болгарском языке. Он был всесторонне образованным языковедом-славистом, который довольно рано (в 1929 году) стал жертвой увлеченности лингвистов идеями Марра.[35]

Николай Николаевич Дурново (1876–1937) был родом из Москвы. Работал там в качестве ученого-языковеда. Углублял своё образование, как и другие из числа выше названных, благодаря ознакомительным поездкам и более длительному пребыванию в землях южных и особенно западных славян. Вместе с языковедами пражской школы после 1924 года прибыл в Брно. Его научные достижения относятся к области сравнительных, отчасти структуралистских исследований древнейших памятников письменности восточных славян; один из последних опытов касался источниковедения (Дурново, 1924–1926; Введение, 1969: 267–293; Славяноведение, 1979: 150 и далее).

Эти ученые были последними из тех, кто, опираясь на первоисточники, осуществляли сравнительное изучение древнейшей восточнославянской литературы, отталкиваясь от памятников литературы южных славян. При этом несомненно, что их негласная славянофильская позиция оказывала решающее влияние и на их славистическую филологическую работу. Это была своего рода объединяющая идея, которая была поддержана на рубеже веков, а после первой мировой войны вновь получила яркое выражение.

И вот почти все они – лишь Петухов, находившийся в Крыму, был недосягаем – вместе с 70 другими учеными из Москвы и Ленинграда, были арестованы осенью 1933 года. В ходе этого пробного опыта показательного процесса, о котором мы узна-

---

35 Марр Николай Яковлевич (1864–1934) – российский и советский ученый, получивший громкую известность как создатель «нового учения о языке», или «яфетической теории». – *Прим. перев.* О Г. Ильинском см.: Журавлёв, 1962. Здесь на с. 49–72 список его научных трудов, с. 73–76 – библиография печатных и архивных материалов о нем. На с. 32 и 46 – о нем и Марре. Многое в его работах осталось незавершенным, в частности, новое издание Остромирова Евангелия с критическими комментариями, его каталог центральноболгарских рукописей; незаконченными также остались его исследования по грамматике праславянского языка и по славянской этимологии. Один из главных его трудов (Ильинский, 1934) до сегодняшнего дня, несмотря на обширную научную литературу 60-х годов XX века, успешно используется. Кроме того, о нем: В. В. Колесов (Славяноведение, 1979: 167 и далее); Л. В. Соколова (Энциклопедия, 1995, т. 2: 294 и далее).

ли только несколько лет назад,[36] им было предъявлено обвинение в создании националистической фашистской партии. Отягягчающим обстоятельством были связи с Институтами славистики в Праге, Берлине и Париже (в следственных документах они были названы зарубежными центрами шпионажа), а также использование капиталистических исследовательских методов, а именно так называемой индогерманистики и – что было хуже всего – сравнительной славянской филологии. Почти все обвиненные были приговорены к значительным срокам лишения свободы. Многие из них в 1937 году получили новые обвинения, некоторые (в том числе и Дурново) были впоследствии расстреляны.[37] После 1953 года они были реабилитированы без особой огласки, и до сегодняшнего дня процесс реабилитации не осуществлен в полном объёме. Путь к «социализму в одной отдельно взятой стране» означал для науки стремление избегать любого сравнения, в первую очередь такого, которое предполагало использование не-русских источников. Был закрыт исследовательский институт, основанный еще в 20-х годы XX века в Ленинграде, как и подобные ему Институты славистики в Лондоне, Париже, Риме, Берлине и Праге. Славянской филологии с ее скрытыми славянофильскими устремлениями в России пришел конец; до сегодняшнего дня эта традиция так и не восстановлена.

Наследие и последствия «Свой собственный» путь был свободен. После победы в войне был вновь основан институт в Москве, в нем были разыграны «славистические штудии». На вычищенном основании формировалось новое представление о «древнерусской литературе» киевского периода. Этот переход осуществлял Александр Сергеевич Орлов (1871–1947), человек старой школы, своевременно утвердившийся благодаря тому, что исследовал тему «“Слово о полку Игореве” в переписке Маркса с Энгельсом». Уже в 1937 году он опубликовал новую историю литературы, где

[36] См. об этом: Ашнин-Алпатов, 1994; кроме того, рецензия автора этой работы в журнале «Zeitschrift für Slavistik», т. 41, 1996: 230–232.

[37] См.: Ашнин-Алпатов, 1994: 198.. В биографических статьях, названных в предыдущих примечаниях, о судьбе этого ученого не упоминается. Это, пожалуй, главный довод в пользу того, что использование слова *«фашистский»* в отношении национал-социализма является фальсификацией. А. А. Алексеев (1996: 279) пишет, что якобы *«неблагоприятные общественные условия после революции»* стали причиной того, что за последние сто (!) лет задачи, поставленные Соболевским в 1897 году, *«далеко не полностью»* выполнены. Однако же сам он свидетельствует, что критика в адрес Соболевского была отчетливо высказана уже в некрологах 30-х годов (с. 280 и след.) Б. М. Ляпуновым (1862–1943) и М. Г. Долобко (1884–1935); значит, до этого времени филология была еще жива. Начало упадка связано непосредственно не с революцией, а с последствиями сталинских процессов после 1945 года, при этом осознание одержанной в войне победы сыграло роковую роль обольщающего фактора. Как же долго еще будет это продолжаться, когда же наконец в науке станет возможным осознание того, как сломать рычаги этого ужасного механизма, который превращал (причем свободно, согласно Томасу Манну) честнейших ученых в «братьев Сталина»?

в начале уделяется внимание переводной литературе (Орлов, 1937: 23–40), затем автор забегает далеко вперед и излагает материал, посвященный апокрифам (с. 48–57), лишь после этого кратко упоминается принятие христианства (с. 57–61), затем вновь достаточно широко представляется «Слово о полку Игореве» (с. 122–172). Орлов был также главным редактором огромной истории литературы, изданной в тринадцати томах Академией наук (1941–1956), первый том которой вышел в 1941 году, в год начала войны (Орлов, 1937; История,1941; Переписка, 1933).[38]

В это же время в пражской эмиграции работал над изданием истории литературы Евгений Александрович Ляцкий (1868–1942). Он, конечно, по-другому расставил акценты, но при этом всё-таки не отказался от сопоставления переводной литературы и оригинальных произведений, принцип расположения которых не следует ходу исторического развития. В поразительном согласии с Орловым он представляет обширные материалы, посвященные «Слову о полку Игореве», а также летописанию (Ljackij, 1937).

Воспреемником этого наследия в послевоенный период стал глубокоуважаемый Дмитрий Сергеевич Лихачев (1906–1999), который с 1928 по 1932 годы сам находился в лагере. Этот ученый упоминался по тому или иному поводу даже в западной прессе. Он, его ученики и приверженцы доминируют в России уже довольно долгое время в области исследования истории литературы древнего периода.[39] Картина, представленная здесь, отличалась, порой весьма заметно, от прежних концепций – например, Истрина; отличия же от «западной» точки зрения были уже не так заметны. Эта концепция заключалась примерно в следующем.

На первом месте стоят, как правило, гипотетические реконструкции устной народной поэзии. Затем следует преимущественно историческая проза, биографии и «зерцала» князей,[40] далее – хождения, послания, прошения, в отношении ко-

38 О нем см.: КЛЭ, т. 5, 1968: 462 и далее; Энциклопедия, 1995, т. 3: 363–366. «История литературы» не упоминается.

39 Список его важнейших работ см.: Лихачев, 1987. Сверх того, он дважды представил обобщающее исследование, посвященное древней литературе. Сначала он сделал это в «Истории…» (История, 1958: 15–133). Затем им были написаны вступительные статьи к многотомной серии «Памятники литературы древней Руси»; собранные вместе, они образуют своего рода «эссе по истории литературы» (Лихачев, 1978; 1980; 1981; 1982; 1984; 1985; 1987). О нем: Obolensky, 1976; Энциклопедия, 1995, т. 3: 172–177; Залмина. Литература, 1997; Залмина. Хронологический, 1997. Краткая автобиография, см.: Лихачев, 1987, т. I: 3–23. Подробная автобиография: Hunger, 1997. О нем: Holm, 1997: 13, 43. Wyncken, 1993: 16.

40 В оригинале – *Fürstenspiegel. – Прим. перев.* «Зерцало» – жанр поучительной литературы, зачастую с элементами исповеди; получил у славян широкое распространение в эпоху Барокко. К памятникам этого жанра можно отнести такие произведения XII века, как «Поучение» Владимира Мономаха или «Historia calamitatum mearum» Пьера Абеляра. Элементы «зерцала» содержит в себе «Житие» протопопа Аввакума.

торых используется собирательное название «*публицистика*». Перед этим либо после этого широко представляются апокрифы и близкие к ним повествования. Эмигранты упоминают в первую очередь исключительно жанры церковной литературы. Формирование отдельных регионов началось с середины XII века, до этого времени была единая для всей страны русская литература; Новгород редко упоминается в начале исследования.[41] «Слову о полку Игореве» традиционно посвящается достаточно обширное исследование, которое всегда занимает главенствующие позиции (LoGatto, 1942; 1965: 38–43).[42] Весь этот материал систематизируется по жанровому принципу и подвергается подробнейшей классификации. Своеобразным архетипом такого принципа деления является история литературы Петухова, но в новых исследованиях она произвольно огрубляется и никем больше не упоминается.

Спустя десятилетия филология вновь мало-помалу начинает пользоваться уважением.[43] Западные авторы иногда идут следом за советскими. Изучение рукописей и первоисточников превращается в отдельную дисциплину, которой историки литературы теперь касаются нечасто. Изящные исследования, посвященные стилю произведения, которые могли себе позво-

41 Иначе у Д. Буланина, см.: Boulanine, 1992.

42 Самое эксцентричное исследование: Fennell-Stokes, 1974. В пяти главах представлен киевский период, XIV–XV и XVI века, затем – «Слово о полку Игореве» (с. 191–206), затем – XVII век. Исключение представляет мнение Виктора Якубовского: (Literatura, 1970: 58–66). Здесь на с. 64–66 он всё-таки подробно излагает вопрос об аутентичности «Слова». См. также: (Literatura, 1975: 34–39). Заслуживает внимания следующая книга: Milidragović, 1976. Это популярное изложение: «Слово о полку Игореве» представлено опять же весьма обстоятельно (с. 85–105), оставшаяся часть (с. 63–85) занимает такой же объём, правда, здесь подробно изложены данные, касающиеся проблемы аутентичности (с. 91–94). Histoire, 1992: 86–124. Наконец, следует в первую очередь упомянуть материалы из пятитомной энциклопедии (Энциклопедия, 1995). Оставляет благоприятное впечатление сдержанность Оксаны Пахловской, см.: Pachlovska, 1998: 265–270.

43 Упомянутая в прим. 38 серия «ПЛДР» принесла большую пользу: она содержит в себе только самое важное, является двуязычной (с переводом на современный русский язык) и, кроме того, хорошо проиллюстрирована. Переводы, однако, нередко вызывают вопросы. Комментарии несут в себе ценную информацию, однако они далеко не всегда достаточно основательны; самое главное отсутствует. Иллюстрации, как во всех советских и русских публикациях подобного рода, не представляют из себя никакой ценности в смысле исторических свидетельств: иллюстрации гораздо более позднего периода бесцеремонно сопровождают более ранние тексты. При этом они используются не в качестве того, чем являются на самом деле, а в качестве иллюстративного свидетельства о раннем периоде, который практически не знал никаких иллюстраций. То же самое можно сказать и о пользующемся уважением «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (Словарь, 1987): библиографии составлены преимущественно очень хорошо и содержат в себе в первую очередь западные публикации, правда, тоже недостаточно полно. Анализ источников не всегда можно признать удовлетворительным.

лить прежде всего структуралистски настроенные эмигранты (Trubezkoy, 1973; Tschiżewsky, 1948; 1960), вновь занимают своё заслуженное место. К этой тенденции также охотно присоединились теперь и советские литературоведы. Плакатные формулы вроде «Simplizitätsstil» (упрощенный стиль) и «Ornamentalstil» (орнаментальный стиль) (Д. Чижевский в книге 1948 года; более отчетливо – в книге 1960 года) либо «исторический монументализм» (Д. Лихачев) маркируют целые столетия. Переводная литература часто упрятывается теперь на немногочисленных страницах введения.[44] С предшественниками до 1933 года иногда ведется полемика, но имена при этом никогда не называются.[45]

Любая абсурдность советской идеологической практики могла быть востребована в России на протяжении всего существования Советского Союза,[46] и то обстоятельство, что постепенно подобные преувеличения были отброшены, можно расценивать как огромный шаг вперед. На Западе с большой радостью отметили тот момент, когда начала упоминаться религия. Впрочем, большинство предпочитало пока что придерживаться привычной концепции монументальной литературы (одного) государства, которая, будучи содержательно богатой и национально ориентированной, с самого начала развивалась в рамках большой империи.

«История древнерусской литературы» Любое изложение материала изобилует нелепостями. Заголовки выглядят шаблонно: *История*

44 Сперанский (1921: 193–281; апокрифы: 236–270). Для сравнения: «оригинальные» произведения с. 291–345 («Слово о полку Игореве» – с. 361). Орлов (1937: 24–61) представляет переводную литературу лишь в пяти главах. В истории 1941 года (История, 1941: 53–208) даётся самое подробное и, несмотря на советские установки, наиболее адекватное изложение данного материала. Lo Gatto, 1990: 21–33 (без литургической литературы). Д. Чижевский (Tschiżewsky, 1948: 69–103) пишет о ней лишь в виде «экскурса», однако довольно подробно. В книге 1960 года (Tschiżewsky, 1960, с. 20–30) – уже всего 11 страниц. В. Якубовский (Literatura, 1970: 35–44) уделяет ей внимание, однако и он не упоминает, к примеру, литургическую поэзию. См. также: Literatura, 1975: 15–21 (без литургической литературы). Milidragović, 1976, с. 27–63, с точки зрения связей с южными славянами. Д. Лихачев упоминает ее во многих своих вступительных статьях в книгах серии ПЛДР, правда, не более одного раза и мимоходом. См.: Podskalsky, 1982: 56–72. Во французской «Histoire» 1992 года вся она помещена на с. 895, как уже перед этим было сделано в книге Феннела–Стоукса 1974 года. Pachlovska, 1998: 217–229.

45 Так, Лихачев в «Величии…» (Лихачев, 1978) полемизирует с В. Истриным.

46 Н. В. Водовозов (1966; 17): Олег – *«идеальный образ русского полководца»; «устная народная поэзия выражала не только патриотические чувства трудового народа, но хранила в себе также его классовую идеологию»;* авторы древнейшего летописного свода *«были подлинными выразителями государственных интересов русского народа, с некоторыми противоречиями они следовали интересам народа»* (1966: 28); киевская Печерская лавра занимала авангардное положение в борьбе за независимость русской церкви против Византии *«в интересах демократических слоев народа»* (1966: 40). Тираж: 50000 экземпляров.

древнерусской литературы. Между тем, каждый элемент этой формулировки сомнителен и уязвим. Предлагается деление на главы по жанрам, что создаёт видимость существовавшей тогда иерархии; однако литургическая поэзия, в которой действительно существовали жанры, не упоминается вообще.[47]

Если иметь в виду первые три века (древнерусской литературы), которые здесь рассматриваются, то можно ли в этом случае говорить об *истории* форм и идей, – очень непростой вопрос. А. Пыпин как раз и опроверг подобное мнение в 1897 году.[48] С критическим отзывом на эту работу выступил в 1904 году Архангельский.[49] Но уже в 1908 году идея А. Пыпина с еще более глубоким филологическим обоснованием была вновь воспринята,[50] и его ученик В. Истрин в 1922 году детализировал эту идею в своей работе по истории литературы, изложив свои соображения об идейной непоследовательности памятников киевского периода. А вот Орлов в 1937 году был уже достаточно осторожен, чтобы не назвать свою книгу «Историей…». Но затем, начиная с большой «Истории», изданной Академией наук (1941), всё остальное уже стало «Историей». То, что предлагалось начиная с этого времени, едва ли

[47] Владимир Федорович Саводник, 1874–1940 (Саводник, 1918: 145) надлежащим образом упомянул литургическую поэзию, и примерно до 1929 года в России о ней писали в рамках исследований по истории учебной книги. В. Саводник был поэтом-символистом, см. о нем: ЛЭ, т. 10, 1937: 475; КЛЭ, т. 6, 1971: 591. См. также в подразделе «Литургические памятники (в узком смысле)» в главе IV этой статьи. Варвара Павловна Адрианова-Перетц (1888–1972) писала о «христианской гимнографии», при этом, помимо необходимой формулировки «слишком монотонно» (История, 1941, т. I: 177–182), посвятила этим произведениям еще несколько слов. На Западе – только Чижевский (Tschižewsky, 1948: 73). И. И. Тхоржевский (1950: 12–14) лишь метафорически ведет речь о поэзии.

[48] Александр Николаевич Пыпин (1902, т. 1: IV): *«Как следствие тех обстоятельств, при которых возникла наша древняя письменность, мы не обладаем почти никакими сведениями о хронологии: многочисленные памятники оставались востребованными в течение целых столетий, иногда с 11–12 вплоть до 17 и даже 19 века; памятники древней письменности не отделялись от вновь созданных, представлявших собой новую ступень литературного развития – напротив, новые присоединялись к старым как их непосредственное продолжение, даже согласно представлениям самих книговедов они никак не эволюционировали. […] Наступали события, которые становились переломными в политической жизни народа – но письменность сохраняла всё те же традиционные формы».* На с. 178–180 он пишет о «Слове…», на с. 181–183 – о принятии христианства. См. также: Fedotov, 1966, т. I: 365–368. Лучше всего об А. Пыпине см.: ЛЭ, т. 9, 1935: 456–459; также: КЛЭ, т. 6, 1971: 116 и далее; Славяноведение, 1979: 286–289.

[49] Александр Семенович Архангельский, 1854–1926 (Архангельский, 1904: 119–123, 430–438). Информации о нем очень мало, см.: КЛЭ, т. 1, 1962: стб. 191; Славяноведение, 1979: 56.

[50] Это сделал Александр Корнильевич Бороздин (1863–1918), утверждавший: *«Какую-либо строгую хронологию невозможно выстроить там, где мы не имеем точных свидетельств о времени возникновения памятников»* (Бороздин, 1908: 16–18).

содержит в себе внутреннее развитие идей и форм, в лучшем случае это был гусиный парад жанров. Тесная привязка к *политической* последовательности «единое государство – удельное княжество», которая уже сама по себе достаточно проблематична, выступает как некая замена упорядоченности, которая прикрывала проблему и в исследовании по истории *литературы* почти всегда приводила к значительным искажениям.

Весьма проблематичная часть этой формулировки – *древняя*. Почти всегда хронология веков доводится до Петра Великого. И только Истрин в 1922 году отказался от этого; после него в 1948 году также и Д. Чижевский, который, правда, в 1960 году отступил от этого. Орлов в своей работе 1937 года рассматривал весь период до XVI века как единый, и во всяком случае установил тем самым отсчет, который мог быть принят уже со времен Петухова, что XVII век как время раскола следует отделить от предшествующего периода. Н. Гудзий снова затронул этот вопрос,[51] и все последовали ему. При переиздании в скором времени также еще раз было подчеркнуто внутреннее единство, свойственное периоду с XI по XVII век: оно якобы было обусловлено непричастностью к ученой жизни Запада, отсутствием интереса к античности и к догматической теологии.[52] Оспорить это невозможно.

Между тем нельзя не принять во внимание, что первые века так называемого киевского периода по отношению к последующим векам всё же представляют из себя *aliud*.[53] Уже 1300 лет тому назад имелись политические и литературные связи с Западом – правда, довольно слабые, но существовавшие всегда. С другой стороны, зависимость от патриарха в Константинополе в это время была намного более явной, чем позже. В догматическом противостоянии между Византией и Римом Киев тогда еще едва ли принимал участие, а вот позже – напротив, весьма активное. Еще сохранялись реликты германской (варяжской) литературы, позже их уже не было. Но, самое главное, бессмысленное перенесение понятия «древний» на то время, которое в западной литературе (включая литературу латинизированных славян) выделено как новое время, переносит ясное представление о средневековье в полумрак. Что же касается значения гуманизма, то ему ничего не осталось, как полностью исчезнуть во тьме. Последствия влияния общей периодизации истории культуры на формирование понятий просто катастрофичны;

---

51 Николай Каллиникович Гудзий, 1887–1965 (Гудзий, 1950; 1940; 1966; 1949; 1959). Устную народную поэзию Н. Гудзий представляет весьма кратко (с. 14–16); переводная литература не называется таковой и представляются относительно детально как «древняя христианская книжность» (с. 17–43; нет литургической поэзии), «Слово о полку Игореве» представлено достаточно широко (с. 111–137; Мазон упоминается в одном примечании на с. 114). О нем см.: ТОДРЛ 46, 1993, с. 170–198; Энциклопедия, 1995, т. 2: 68–73.

52 Об этом писал Ф. Томсон, см.: Thomson, 1995: 308. Полемика: Florovsky. 1962: 35–42.

53 Aliud (лат.) – (нечто) другое. – *Прим. перев.*

теперь оставалось только лишь строить домыслы о развращающем влиянии «гуманизма». Именно в этом вопросе Истрин высказывается намного яснее, чем все остальные.

Также вряд ли правильно называть древнюю литературу ***русской***. Это слово германского происхождения, оно имело значение ‘гребец, моряк’ и первоначально обозначало «северных людей» – норманнов. Название страны «Русь» было одновременно названием для народа варягов. Греки говорили «οἵ Ῥῶς».[54] Как долго использовался этот эквивалент, мы, конечно же, не знаем. Варяги удивительно быстро славянизировались на русской земле. И всё-таки еще довольно долго прибывало воинское пополнение, поэтому можно предположить, что правящая прослойка еще вплоть до XII, а в Новгороде до XIII века была двуязычной, ведь в то время они еще поддерживали торговые отношения с варягами, правда, не всегда мирные (Новгородская, 1950: 169 – о событиях 1188 года; 175 – 1201 года; 187 – 1217 года). При овладении Константинополем в четвертом крестовом походе варяги были названы защитниками наряду с греками (Новородская, 1950: 178–179).

Всё это приводит к выводу, что восточные славяне в то время еще не были разделены на русских, украинцев и беларусов; это произошло не раньше XIV века. В этом заключается причина, из-за которой украинцы и беларусы высказывают несогласие с тем, чтобы литература, которая принадлежит также и им, называлась древне***русской***.[55] С другой стороны, это не такая простая проблема. Ведь наряду с названием страны «Русь» вскоре появились также другие наименования и стали заменять собой первое, но в то же время прилагательное «русский» использовалось с древнейших времен и используется по сей день; таким образом, на наш взгляд, в нем заключена этнонимическая преемственность. Однако же значение этого слова менялось: вначале прилагательное относилось к варягам, однако очень скоро начало относиться ко всем жителям страны, то есть в том числе и к славянам; позже, в XVI и XVII веках оно всё еще служило самоназванием для украинцев, а на сегодняшний день – только для так называемых великорусов (Мошин, 1931: 359–363; Soloviev, 1956; Soloviev, 1957; Stökl, 1990: 38–43; Billington, 1962: 24 и далее, против Флоровского, там же: 1–15; Harder, 1978).

Это положение вещей, безусловно, было понятно В. Истрину, когда он писал свою историю литературы. Поэтому он вел речь об «***общерусском или, точнее, просто русском***».[56]

[54] См.: Vasmer, 1955: 551 и далее. Здесь приводится свидетельство по Лиутпранду: Liutprand, Antapodosis I 11: «Rusios, quos alio nos nomine Nordmannos appellamus» *(«…русских, которых мы называем другим именем – нордманнами»). – Прим. перев.*

[55] Последняя достаточно сдержанная работа на эту тему: Pachlovska, 1998: 78 и далее. На эту же тему см.: Кароткі, 2013: 7–21. – *Прим. перев.*

[56] В. Истрин (1922: V): *«В этот период нет ни великорусов, ни малорусов, ни белорусов, есть лишь единый "русский" народ. […] И таким образом литературу 12–13 веков нельзя рассматривалать ни как великорусскую, ни как малорусскую, ни как белорусскую, она была "общерусская" или, лучше сказать, просто "русская"».* См. также: Истрин, 1922: IX и далее.

Несомненно, его выражение «*или, точнее*» служит не для того, чтобы описать ситуацию, а является постулатом. В этом смысле в 1927 году к нему присоединился Н. Дурново. Он попытался внести уточнение при помощи диалектных различий.[57] Но он переносил специфические (языковые) выводы на общие (этнические) обстоятельства. Противоречия, которые обнаруживали себя в связи с этим, он никак не компенсировал, лишь отметил, что украинисты и беларусисты не согласны с его определением русских.[58]

Данное обстоятельство, в свою очередь, приводит к выводу, что язык этой литературы вовсе не был языком восточных славян, что это был церковнославянский язык. Он подвергался, конечно, восточнославянскому влиянию, но в различной степени и не полностью. В самом деле, постоянно говорится о том, что отличие (литературного языка) от южнославянского было в то время настолько незначительно, что «русские» могли свободно понимать последний. И всё-таки сомнения здесь всё еще уместны, ведь тот язык, на котором писали, не был разговорным языком народа. Примером для всей письменности был южнославянский язык христианской литургии.

Наконец – *литература*. Это современное понятие, которое означает прежде всего автономное литературное творчество. Русские ученые могут, конечно, гораздо лучше нас отразить положение вещей в древнейший период, ведь они для этих целей могли подобрать гораздо большее количество выражений: *словесность, письменность* либо *книжность*. Все эти выражения использовались и будут использоваться. Правда, совершенно не подходящее здесь понятие «литература» с самого начала доминировало в обширных, официозных исследованиях. Да и вообще случилось так, что чем более мы отдалялись от XVIII века, тем в большей степени это слово как порождение эпохи Романтизма становилось ключевым понятием и формировало представление, не всегда способствовавшее лучшему пониманию; ведь представление об автономной литературе, подобно подводному течению, всё еще оказывает своё воздействие.

Можно упомянуть еще лишь о некоторых отдельных моментах. Чи-

57 *«Выражение “русский язык” имеет несколько значений. В широком смысле слова оно обозначает язык всего русского народа или всех восточных славян. [...] В узком смысле это выражение обозначает только русский литературный язык, исключая не только все общеупотребительные русские диалекты, но и другие литературные языки, которые используются представителями других частей русского народа, в особенности украинский, а в последнее время также белорусский и карпаторусский язык»* (Введение, 1969: 8).

58 *«Следует отметить, что некоторые языковеды-слависты, в особенности украинисты и белоруссисты, терпеть не могут выражения “русский язык” в предложенном нами широком смысле, поскольку существующие на сегодняшний день диалекты русского языка настолько различны между собой, что вряд ли можно вести речь о некоем едином языке, но скорее о самостоятельных языках. Эти самостоятельные языки они называют не “русскими”, а “восточнославянскими”»* (Введение, 1969: 8).

татель спрашивает себя: почему постоянно идет речь о литературе Киевского государства или державы, если при этом попросту отброшены памятники юридической письменности, которые якобы *«не имеют никакого значения для литературы»*? (Чижевский, 1948: 234, 395). Собственно говоря, точно так же невозможно понять и отказ Гримма, который свои представления о древней литературе никоим образом не связывал с памятниками древней юридической мысли (Grimm, 1816; 1828). Почему многие говорят о не сохранившейся и практически не засвидетельствованной до- и раннехристианской поэзии, а также об апокрифах настолько широко, насколько это выгодно, но при этом замалчивается имеющаяся в наличии литургическая поэзия, которая к тому же содержит обязательное поучение?

Пример из летописи за 1037 год. В завершение приведем еще один конкретный пример, который непосредственно указывает на причину предпринятого нами исследования. Киевская летопись в ее самых ранних списках является важнейшим источником. Без нее невозможно практически ничего сказать о древнейшем периоде истории и письменности. Однако две наиболее ранние рукописи относятся к 1377 году и к началу XV века. Как правило, данное обстоятельство замалчивается. Правда, исследователи проявили большую изобретательность в том, чтобы для этой древнейшей части вылущить три или даже четыре редакции, которые должны «вернуться» в X век. При этом был принят во внимание тот аргумент, что якобы тот или иной переписчик, руководствуясь определенными интересами, мог что-то опустить, добавить, изменить датировку.[59] Но в реальности, кажется, никто не хочет воспринимать всерьёз тот факт, что переписчик той рукописи, которая действительно имеется в наличии, по прошествии более двух столетий тоже вполне мог это сделать.

Предложение, играющее решающую роль в определении начала восточнославянской письменности, которое в летописи относится к 1037 году, можно встретить в различных рукописях в двух вариантах.[60] Первый вариант: *«[Великий князь Ярослав] книгам прилежа и почитая е часто в нощи и в дне. и собра писце многы и прекладаше от Грек на*

[59] См.: О. В. Творогов. Повесть временных лет (Словарь, 1987: 337–343). На названные там работы Шахматова и его ученика Присёлкова ссылаются почти все другие опыты изложения данного материала. Их следует, однако, воспринимать с большой долей скепсиса; большинство из них – недоказанные, а нередко даже необоснованные гипотезы. По поводу их критического рассмотрения см. прежде всего уже упомянутую рецензию Истрина (1923). Недостаёт важных работ, изданных на Западе: Die Nestor-Chronik, 1969; Handbuch, 1977, 1986; Müller, 1984: 126, прим. 31.

[60] Следующий далее материал даётся по: Lunt, 1988: 258; Thompson, Made, 1993: 305–307. Полемика: Алексеев, 1996: 281, 294 и далее; отзыв критический, даже с понятным возбуждением, но всё-таки и одобрительный. Возражение со стороны Хораса Грей Ланта (1999) и ответ Алексеева (1999). Дискуссия была не очень продуктивна.

словеньское писмо» (ПСРЛ, т. I, 1962: 151 и далее). Второй вариант: *«...и прекладаше от грекъ на словеньское писмо»* (ПСРЛ, т. II, 1962: 139). Предположительно, это место испорчено. Авторитетный перевод на современный русский язык, умалчивая о наличии вариантов, даёт следующее: *«и переводили они с греческого на славянский язык»* (ПЛДР, 1978: 167). И затем во всех вариантах текста четко читается следующая часть сложносочиненного предложения: *«и списаша книгы многы»*, это переводится: *«и написали они книг множество»*. Разница между единственным и множественным числом, между «прекладати» и «переводить», между «от Грек» и «с греческого языка», между «писмо» и «язык», «писать» и «списывать», – всё это относится к сомнительным местам в источниках, из-за которых историки литературы активно бросали друг другу вызов. Тем временем литературоведов почему-то это не очень волновало.

III. Состав рукописей

Мы находимся (если оставаться в пределах метафоры археолога) в нижнем слое наших раскопок и спрашиваем, что же там обнаружено. Там находятся 348 рукописей, 26 из них (а может быть, и больше) – в западных библиотеках.[61] Из них 251 (72,1 %) – богослужебные книги, то есть литургические в узком смысле, предназначенные для повседневной службы в монастыре либо для воскресной службы в отдельной церкви, главным образом в епископской или княжеской церкви. Тексты для чтения и молитвенные тексты – такие, как гомилетика, то есть литургические тексты в широком смысле, – составляют следующие 87 рукописей (22,5 %). Таким образом, 338 сохранившихся рукописей, то есть 94,6 %, предназначены для богослужения.

Но, как уже было сказано, было бы *слишком просто* исходить только из полученных результатов (Trubezkoy, 1973: 28; Thomson, 1988b: 4; 1993a: 181). Конечно же, многое утеряно (Esch, 1985; 1994: 39–69, 228 и далее); мы не знаем, сколько, и всё же я склоняюсь к мысли, что потери касались, пожалуй, количества рукописей, но не их *многообразия*. Во всяком случае, информация о количестве и разнообразии еще имеющихся в наличии рукописей сама по себе является доказательством, которое до сих

61 Количественные данные даются по: Сводный, 1984. Это наиболее обширное и самое надежное описание состава древнейших рукописей. Но в нем есть недостатки. Самый главный из них заключается в том, что сюда совершенно бесцеремонно включены восточно- и южнославянские рукописи, которые находятся в России, но попали туда по большей части лишь в XIX веке. Поэтому рукописи на церковнославянском, болгарском и сербском языках здесь не принимаются во внимание. См. рец. автора этой статьи в журнале «Език и литература» (1985, № 4: 106–113), а также: Marti // Russian Linguistics X 1986: 333–351. – О западных фондах см.: Marti, 1989: 153–214. В книге А. Е. Тахиаос и А. А. Турилова (1999) сюда добавлены только три рукописи, две из которых являются записями музыки из Новгорода. Соотношение данных здесь уточняется по сравнению с первым подобного рода опытом автора данной статьи: Rothe, 1997.

пор зачастую не принималось во внимание (Fedotov, 1966: 42; Marti, 1989: 66–85).[62] Ведь полученные цифры также согласуются с выводом, к которому возможно прийти лишь при установлении общего количества рукописей, причем также на основании более поздних текстов, содержащих в себе материалы рукописей, и просто по сообщениям о рукописях (Marti, 1989: 89–99). Этот состав может служить моделью монастырской библиотеки – именно такой она и была в греческих монастырях того времени: *«Литургические потребности в высокой степени определяли выбор»* (Thomson, 1978: 117).

IV. Письменность у восточных славян (до 1050 – после 1240)

Состав (рукописей) в том виде, в каком он сохранился и в каком он может быть обнаружен, возможно описать в шести позициях. Они представляют известную иерархию, тематически и хронологически, даже в том случае, если одно с другим время от времени пересекается. Это: 1) каноничная литература и правовые документы; 2) литургические памятники в узком смысле; 3) церковная, частично также литургическая литература для чтения, то есть жития и гомилетика; 4) догматическая литература; 5) историческая литература, то есть летописи; 6) отдельные повествования.

Можно грубо разделить эти шесть позиций на две группы. Первые две позиции позволяют осознать исторические предпосылки для возникновения письменности, причем одновременно они являются исторической основой формирования государства. Этой основой в общих чертах можно назвать укрепление правопорядка. Частично благодаря правовому регулированию по классическим канонам, но в любом случае и благодаря общим религиозным ориентациям с ними связаны также и оставшиеся четыре позиции. Понятно, что оригинальные восточнославянские произведения появляются изначально в последних из этих групп, в которых можно наблюдать своего рода зарождение государственной идеи.

У истоков всего стояли переводы; мы не можем назвать ни одного литературного произведения древнейшего периода, которое можно было бы однозначно считать восточнославянским. Поэтому существенная методологическая ошибка заключается в том, чтобы рассматривать переводные произведения изолированно, в отдельной главе, которая только потому не располагается в конце в виде приложения, что она всегда как раз-таки предназначена для того,

62 А. Брюкнер (Brückner, 1905: 21): потери *«лишь количественные, не качественные»*.

63 Наиболее своеобразно проявляет себя эта методическая неблагонадежность у Д. Чижевского (Tschižewskij, 1948), который начинает свою книгу с некоего «Экскурса». Алексей Иванович Соболевский, 1856–1929 (1897; 1910; 1980). Об этом же: Thomson, Made, 1993; критическое возражение Алексеева (там же). – О новом полном каталоге, находящемся в стадии разработки, см.: Thomson, 1990. – См. также: Иванов-Турилов, 1996.

чтобы формировать начало.[63] Но ведь переводы находились в начале всего, в каждом отдельном жанре, ни одно оригинальное произведение не возникло без этого предшествования. Также никогда не было такого, чтобы в какой-то определенный момент времени переводы прекратились и начали создаваться только оригинальные произведения. Граница между ними никогда не была четкой, всегда оставалась расплывчатой. Важнейшие оригинальные произведения всегда содержат в себе, и не только на начальном этапе жанровой эволюции, фразы или даже целые фрагменты, которые являются переводными; так можно видеть, как осуществляется монтаж. Переводы – основные источники, жизненные артерии, по которым христианизация после «крещения» проникала в страну и постепенно смогла в ней распространиться.

Переводы осуществлялись всегда, как правило, в первую очередь с болгарского языка, но позже, уже после Киевского периода, также с сербского. Делались ли переводы непосредственно с греческого – сложно установить, во всяком случае, они могли появиться достаточно поздно.[64] Таким образом, начала литературы всегда базируются на не-русской основе; созданные на этой основе рукописи отправлялись в восточнославянские регионы. Тот, кто хочет рассматривать «древнерусскую литературу» с точки зрения «оригинальной литературы», должен для начала со всей ясностью осознать, что древнейшие письменные памятники у восточных славян не оригинальны вдвойне: они были переведены, причем в каком-то другом месте. Сначала (восточнославянские книжники) получали в распоряжение уже готовые переводы и тогда постепенно начинали проникать в них посредством своего родного языка. В освоении этой принятой в распоряжение переводной литературы и следует искать нечто своё, принадлежавшее восточным славянам (Fedotov, 1966: 41).

Языковая адаптация и ментальная трансформация воспринятых переводов составляют существенную часть духовной деятельности восточных славян в развитии их письменности древнейшего периода. В этом смысле особого внимания удостаивается понятие малости и уничижения, которое становится предметом рассмотрения в специальных работах. В этом мы не слишком продвинулись вперед со времен Истрина, Ильинского и Дурново.[65] Так, например, была видоизменена терминология, касающаяся государства: ***императора*** стали называть ***князем***. Литургический гимн в честь какого-либо русского святого контаминируется из греческих стихов и отрывков славянских летописей (Rothe, 1981, 1984/1985). Допускают-

64 Самое лучшее до сегодняшнего дня исследование на эту тему: Истрин, 1922: V–X, 1–117. См. также: Thomson, 1993; Одна из последних работ: Иванов-Турилов, 1996: 276–298.

65 См. публикации, упомянутые в разделе «Конец славистики в России». См. также: Thomson, 1988/1989; 1995; Thomson, Made, 1993; Thomson, 1983; 1988a; 1988b; 1991; 1993a.

ся всевозможные опущения и расширения. Граница между каноническим и апокрифическим становится размытой; можно даже встретить утверждения, что библейский канон в России в значительной степени оставался неизвестным.[66]

Адаптация начинается с языковых моментов. Болгарский язык приобретает восточнославянские черты, однако же остается узнаваемым, зачастую даже в его различных диалектных разновидностях. Развитие никогда не протекает прямолинейно. Много раз, вплоть до XVIII века, период достаточно хорошо развитой восточнославянской письменности сменялся периодом решительного южнославянского влияния.[67] Есть «собственный литературный язык», но он почти никогда не был чисто восточнославянским. Можно наблюдать, что перенятые мысли и формы уже в ранний период не осознавались восточнославянскими христианами как чужие, а рассматривались как свои собственные.

Юридические документы. Древнейший слой составляют, безусловно, памятники юридической письменности.[68] Их подлинные оригиналы не всегда имеются в наличии. Однако же вряд ли есть основания сомневаться в том, что их всегда можно обнаружить у истоков литературного развития.

С начала IX века варяги приходят с войнами к стенам Констинтинополя. В отношении периода после 860 года складывается впечатление, будто бы обращение некоторых их князей в христианство смогло повернуть ситуацию в мирное русло. Однако военные походы повто-

---

66 *«In Russia, the notion of the Biblical canon, distinguishing strongly between the inspired Holy Scripture and the works of the fathers, neber existed. […] The Holy Scripture, together with the apocrypha were equally…».* В России никогда не существовало понятия библейского канона, строгого разделения между боговдохновенными книгами Священного Писания и произведениями отцов [церкви]. … Священное Писание было равнозначно апокрифам (Fedotov, 1966: 43). Такая ситуация могла сложиться с самого начала и позже остаться такой же для многих монахов. Но как минимум с середины XIV века, когда митрополит Алексий (около 1300–1378) сделал новый перевод Нового Завета, значение библейского канона должно было приобрести известность; см. новое издание утраченной рукописи на основе старого фотографического снимка: Neues Testament. О рецепции Библии – недавняя публикация Томсона: Thomson, 1998: 882–918. См. также: Алексеев, 1999: 234–249.

67 Общепринятая формулировка «второе южнославянское влияние» для культурной ситуации XIV века игнорирует то обстоятельство, что этот процесс повторялся несколько раз уже в киевскую эпоху.

68 Они отсутствуют в истории литературы. Иоганн Филипп Густав Эверс (1781–1830) осуществил опыт первичного исследования (Ewers, 1826, в переводе на русский язык – 1835). См. также: Reutz, 1828, перевод на русский язык –1836; Дмитрий Яковлевич Самоквасов (1878). Источники: Алексей Степанович Павлов, 1832–1898 (Памятники, 1880; 1908). Перевод на немецкий язык: Leopold Karl Goetz (1905); перепечатка – Amsterdam (Schippers) 1963. Гётц был профессором церковного права в рамках семинара по истории католической культуры университета в Бонне. См. также: Keipert, 1982: 59–62. Продолжение «Памятников…» (Памятники, 1920); Российское законодательство (далее – РЗ), 1984: 130–132, 293–298, 387–389.

рялись, и Византия в X веке много раз заключала договоры с варягами. Единственным источником является восточнославянский текст, который зафиксирован в летописи (см.: Левченко, 1956: 91–171; Obolensky, 1971: 185–188; Щапов, 1972; Каштанов, 1972; Hanak, 1976: 50–52; Poppe, 1980: 339; Malingoudi, 1994).[69] Договоры 912 и 945 годов содержат в себе торгово-правовые соглашения и, кроме того, положение о наказаниях за провинности. Имеется вполне четкое указание, что они были изданы в письменной форме: по одному экземпляру для каждой стороны, причем каждая сторона подписала свой экземпляр.[70] Из текста невозможно также уяснить, были ли договоры составлены на двух языках. Но если это даже и так, то второй язык был точно не славянский, а варяжский. Партнёром по договору была «Русь», которая отличалась от славян (*словен*). Это затрагивает вопрос, который, собственно говоря, никогда не поднимался, имела ли варяжская письменность распространение в этой стране. Полностью исключить такой возможности нельзя.[71] Договоры, прежде всего, касались двусторонних отношений между Византией и варяжскими купцами, опосредованно – области расселения славян как целого (территории «Киевского государства», как говорили русские).[72]

Мы располагаем свидетельствами заимствования византийского канонического права, относящимися к началу XI века. Древнейшим славянским письменным документом в целом было каноническое собрание законов – *номоканон*, который, если доверять возникшему около 900 года памятнику «Vita Methodii», должен был быть переведен еще до Константина-Кирилла, то есть до 869 года, как первая книга, касающаяся так называемой миссии к славянам (Успенский Сборник, 1971: 197, 108c29–d1; Сводный, 1984: № 165; Burgmann, 1992; Vašica, 1951). Эта книга, пожалуй, стоит у истоков восточнославянской письменности. Великий князь Владимир должен был иметь этот номоканон в распоряжении после своего крещения для нового правового обеспечения христианского по своей сути государства.[73] Позже он был широко представлен у восточных славян в четырех переводах в виде много-

69 Под 907 годом (лишь фрагментарно): ПСРЛ, I, 1962: 31 и далее; ПСРЛ, II, 1962: 22 и далее; под 912 годом: I, 32–37, II, 23–28; под 945: I, 46–53, II, 35–42; под 972: I, 72–74, II, 60–62. Василий Иванович Сергеевич (1910: 626–666).

70 ПСРЛ, I, 1962: 37: «napisaniem na dvoju charat'ju» I 52: «napisachom na dvoju charat'ju. I edina charat'ja est' u cesarstva našego na nejže est' krest i imena naša napisana, a na drugoi posly vaša». Перевод в ПЛДР (Памятники, 1978: 53, 67) неправильный.

71 Подробную информацию обо всей норманнской литературе см.: Мошин, 1931; Obolensky, 1970; Stökl, 1990: 43 и далее; Hanak, 1976; Rüss, 1997, с новейшей литературой.

72 Вероятнее всего можно было бы ожидать появление варяжской письменности в Новгороде. «Варяжская церковь» упоминается здесь еще под 1152 годом (Новгородская, 1950: 159); под 1299 годом там же (с. 220) упоминается варяжская дорога.

73 В Уставе Владимира (о котором скоро пойдет речь; прим. 75).

численных рукописей. Первоначально все они приходили из Болгарии.[74]

Сохранились два Устава для урегулирования вопросов церковной юрисдикции, которые связывают с именем Владимира,[75] а также его сына и наследника Ярослава Мудрого.[76] Они были довольно поздно зафиксированы (древнейшие рукописи относятся к XIII веку), но отдельные их части на самом деле относятся к XI веку, возможно, даже к эпохе Владимира (Юшков, 1925; Российское законодательство (далее – РЗ), I, 1984: 137 и далее, 165 и далее). Совершенно очевидно, что первоисточник был на греческом языке, но юрисдикция духовенства заметно выходит за рамки византийского правопорядка (РЗ, I, 1984: 163–168); возможно, что это уже дальнейшая восточнославянская интерпретация.

Более удобными и широко используемыми были два сборника пандектов, то есть сводов правил, составленных из сочинений отцов церкви и постановлений соборов, – Антиоха (VI век)[77] и Никона из Черногории (XI век).[78] Оба представляют собой переработку болгарского источника. Уже греческие авторы из практических соображений собрали вместе те правила и нормы, которые находили широкое применение. В русских землях они вскоре начали проникать и в монастыри. Их следы обнаруживаются почти во всех других произведениях. Они заслуживают пристального внимания к себе (Словарь, 1987: 292–294).

---

[74] Текст с греческим оригиналом был издан Бенешевичем (Древнеславянская, 1906–1907); переиздание – Лейпциг, 1974 (Subsidia Byzantina IIb). Фундаментальное исследование по тексту: Žužek, 1964: 7–106; Сперанский, 1921: 222–224; Soloviev, 1959; Щапов, 1978; Thomson, Made, 1993: 323–326, прим. 175. Степень востребованности и масштабность распространения *номоканона* у восточных славян слишком мало принималась во внимание историками литературы в связи со спекулятивными рассуждениями о независимости «русской» церкви и самостоятельности «древнерусской» литературы. Ср., однако: Dvornik, 1955/1956: 76–91, о номоканоне – 80 и след., 85–89. Об этом – в подразделе «Византия» данной статьи; Lexicon, Bd. V, 1991: Sp. 1445f. (L. Burgmann); Lexicon, Bd. VI, 1993: Sp. 1229f.

[75] Древнейшие рукописи относятся к XIII и XIV векам. Лучшее издание текста: Памятники, 1920: 1–72. – Также см.: РЗ, I, 1984: 137–151. По-немецки: Goetz, 1905: 8–39; Щапов, 1966; Щапов, 1972.

[76] Древнейшие рукописи относятся к концу XV века. Текст издан только в «Российском законодательстве…» (РЗ, I, 1984: 168–172 и 189–193; по-немецки: Goetz, 1905: 39–45); Fritzler, 1923; Щапов, 1972: 178–306. Ярко проявляется тенденция к преуменьшению церковного и церковно-правового аспекта.

[77] Греческий текст см.: Migne, 89, 1421–1850; перевод на церковнославянский см.: Popovski, 1989. Его же комментарий: Die Pandekten, 1989; Beck, 1959: 449 и далее; Lexikon, I, 1980: Sp. 719 (H. Kraft); Пуцко, 1987.

[78] Тактикон, по-гречески издан лишь частично Бенешевичем, см.: Описание, 1911: 561–607; перевод на церковнославянский язык: Почаïв 1795. Полное издание пандекта: Максимович, 1998; греческий и русский текст, а также двойной глоссарий. Древнейшие рукописи XII века. О нем: Beck, 1959: 600. Павлова, 1988. – Hannick, 1989; Lexikon, VI, 1993: Sp. 1190; Максимович, 1998.

Отношения между патриархом в Константинополе и митрополитом в Киеве, в свою очередь, их отношение к отдельным епископам, а также отдельных епископов к приходским священникам выявляются из ряда канонических ответов на поставленные вопросы. Они были получены в период времени с конца XI до конца XIII веков.[79] «Прелюдию канонической литературы»[80] образуют канонические ответы митрополита Иоанна II (1080–1089).[81] Более известны вопросы новгородского священника Кирика (*Kyrikos,* 12 век) и канонические ответы его епископа Нифонта (умер в 1156 году), которые опираются на ответы Иоанна.[82] Эти вопросы содержат в себе элементы теологического учения о таинствах, позволяют предвидеть проблемы конкретного пастырского служения, наиболее широко – всего, что касается крещения. Мелочи здесь весьма информативны. Священник должен покинуть свадебное торжество после церемонии, если при этом будут исполняться песни, – имеются в виду, конечно, языческие песни. Что следует предпринять, ежели священник за праздничным ужином изрядно напился? Или если какой-нибудь причастник испускает при этом неблаговидные звуки? Ответы мудрого новгородского епископа оказываются весьма животворными.

Если подобные канонические ответы упоминаются в исследованиях, то они рассматриваются как оригинальные произведения, в особенности ответы новгородца Кирика. Но это, по меньшей мере, сомнительно. Епископ Нифонт, дававший ответы, которые записал Кирик, был греком (*Nephon*), и уж в любом случае ***ответы*** митрополита Иоанна II, на которые он опирался, были записаны на греческом языке (Павлов, 1873; Памятники, т. II, 1920: 321–346; Podskalsky, 1982: 186 и след). За образец в данном случае могут быть признаны так называемые эротапокритические наставления монахов в форме вопросов и ответов эпохи раннего христианства.

Далее мы располагаем неким документом, относящимся к светской юрисдикции, а именно «*Русской правдой*». Она не дошла до нас как отдельная книга, сохранилась лишь в одной из рукописей канонического права. Этот древнейший список 1282 года является одновременно и единственным рукописным экземпляром данного памятника древнего периода. Текст относят к середине XI века.[83] Выражение «***русское***»

79 Тексты: Памятники, 1908: № 1–13, 1–142.

80 Выражение Подскальского (Podskalsky, 1982: 186).

81 Русский текст: Памятники, 1908, № 1: стб. 1–20. Об Иоанне II см.: Словарь, 1987: 210.

82 Текст см.: Памятники, 1908: стб. 21–62, № 2. О Кирике: Голубинский, I, 1901: 792 и далее. Fedotov, 1966: 180–197; Podskalsky, 1982: 187–189; 1993: 228–237. Словарь, 1987: 215–217 (Е. Пиотровская). Fennel, 1995: 74–76.

83 В «Кормчей» 1282 года (Сводный, 1984, № 183: 270 и далее, л. 615–627). Текст издан Е. Ф. Карским, (1930; 1970). Затем Б. Д. Грековым (Русская правда, 1940/1947/1963); РЗ, I, 1984: 47–49, 64–73. На русском и на немецком языке см.: Goetz, т. 1, 1920: 4–65. Исследование начинается ближе к концу: *«...это никакое не заимствован-*

право указывает в таком случае не на славянское, а на германское происхождение. По существу, книга содержит в себе уголовные и – в меньшей степени – гражданско-правовые установления, некоторые (с. 10; 11) служат для урегулирования отношений между варягами-иноземцами и коренным населением.

Составленных по всем правилам официальных документов, относящихся к древнейшим временам, обнаружить невозможно. Лишь с конца XII века составляются некоторые документы, и то лишь в регионах, западными соседями которых были государства с латинской культурой, в Новгороде (Грамоты, 1949: 159–161, № 102–103; 1181/82 год: 284, № 283; 1189/90 год; 1192 год: 161 и далее; № 104; Зимин, 1953: 101–273; Щапов, 1976: 147–165) и Пскове (Зимин, 1953: 277–283), а также в Смоленске,[84] позже в Галиче.[85] Почти исключительно в этих документах идет речь о контроле над собственностью монастырей, позже – о торговых договорах (Смоленск).

В Новгороде к началу XIII века в Церкви Св. Петра имелась еще так называемая «купеческая церковь» (Johansen, 1975: 499–503; Lexikon, V, 1991: 1086; Johansen, 1953; Benninghoven, 1961: 149–155). Подобная ей возникла позже и в Смоленске (Раппопорт, 1972; Мельникова, 1989: 258; Die Erste, 1971). Хранение товаров в этой церкви требовало точных законов, *схра* (Schlüter, 1914: 50–115); Lexikon, VII, 1995: 1531). Они были записаны на средневерхненемецком языке. Было ли с этой стороны влияние на славянские отношения, можно усомниться, если принять во внимание новые отношения, выработавшиеся у групп иностранцев к своим собственным уставам на Руси. Между тем законодательство в Новгороде распространялось на немцев и на славян, и аналогичные установления мы находим в русской купеческой церкви в Швеции (Johansen, 1975: 503; Мельникова, 1989).

Документы позволяют обнаружить постепенно растущий правовой порядок в различных областях. Несомненно, воплощение права в письменную форму и одновременно начало письменности в целом является следствием христианизации. Каноническое право, как византийское, так и сформированное преимущественно на его основе, в конце концов охватило значительную часть

ное из-за рубежа, но действительно русское право» (Goetz, т. 1, 1910: 277). Мне не удалось найти ключевое слово в справочной литературе (ЛЭ, КЛЭ, Словарь, I, 1987; II 2, 1989). Обширная библиография см.: Сводный, 1984: 208–210, РЗ, I, 1984: 130–133. См. также: Мошин, 1931: 369 и далее. Там недостает в первую очередь: Harder, 1973, с критическим обзором литературы и анализом рукописей; Słownik, IV, 1970: 582–587; Lexikon, VII, 1995: 1121 и след.

84 Как свидетельство основания см.: Щапов, 1963; Поппэ, 1966; Зимин, 1976: 37–98 (72–98: Договоры с Ригой); Смоленские, 1963: 10–62 (договоры с Ригой). См. также: Słownik, V, 1975: 320–322; Щапов, 1966: 136–177: Lexikon, VII, 1995: стб. 2013 и далее. Связи с Ригой и с Ливонским орденом оставлены без внимания.

85 Тексты см.: Зимин, 1953: 25–33; Щапов, 1976: 166–172. На эту же тему: Stökl, 1966; Stökl, 1981: 98–123.

территории страны. «Русское» право было княжеским правом и развивалось медленнее. Наряду с византийским влиянием на северо-востоке и юго-востоке проявляется и латинское. Остаётся, однако же, открытым вопрос, насколько действенным было это право и насколько широко оно использовалось. О судебной системе в полном смысле этого слова мы почти ничего не слышим. *«Сильно варьирующаяся терминология лишь изредка позволяет распознать специализированные функции»*.[86]

Литургические памятники (в узком смысле). В непосредственной связи – функционально и хронологически – с каноническими документами находится следующий пласт *литургических памятников*.[87] Православная литургия настолько сложна в своей структуре, что для этого существует специальный свод правил, а именно «*Типикон*» (Устав). В полном варианте он состоит из трех частей: конкретные указания для отправления богослужения в течение церковного года, для богослужения в период поста, а также канонические установления, касающиеся монастырской жизни, в том числе и дисциплинарные установления. Порядок богослужения подчинялся определенному канону.

Типикон сохранился в тринадцати рукописях.[88] Св. Феодосий (Theodosios; около 1036–1074), вскоре после основания им в 1062 году Печерского монастыря в Киеве, поручил перевести Типикон Студийского монастыря в Константинополе (Успенский Сборник, 1971: 89, fol. 37b21–c9) и ввел его для использования в Киеве. В соответствии с этим сводом правилом на русской основе внедрялась совместная (киновийная) общинная жизнь вместо неупорядоченного отшельнического существования для всех монастырей. Таким образом, монастыри как центры духовной жизни получили единообразный уклад в соответствии с определенным каноном, во всяком случае, на период первых ста лет (см. подразделы «Монастыри» и «Киев» в главе VI).

Основу литургии составляли лекционарии для чтения (зачала) из (апракосных) Евангелий (представлены 83-мя рукописями, в числе которых – одна из самых древних рукописей, датированная 1056 годом), из Апостола (12 рукописей),

---

86 Burgmann, L. Recht. Altrußland, см.: Lexikon, VII, 1995: 513 и далее.

87 Общая информация: Голубинский, I 1, 1881: 282–297; Fedotov, 1966: 50–57; Podskalsky, 1982: 232–246. В более новых справочных изданиях информация отсутствует.

88 Все сведения приводятся согласно данным, указанным в прим. 61. Мною запланирована подготовка более точных данных о рукописях, подробные комментарии по этому поводу готовятся к опубликованию. Будут добавлены еще 5 рукописей с полным текстом литургии *(служебник).* Частично издано: Ищенко, 1976. Подробное описание рукописей – у Александра Васильевича Горского (1812–1875) и Капитона Ивановича Невоструева, 1815–1872 (Горский-Невоструев, 1869); Wiesbaden 1964: 239–270, № 380 (конец XII – начало XIII века.); 270–314, № 381–387 (XIV–XV века.). Об издателях см.: Славяноведение, 1979: 128 и далее, 248; Голубинский, I 2, 1880: 609–615; Podskalsky, 1991: 115–117.

из Псалтири (12 рукописей), а также отдельных книг Ветхого Завета (7 рукописей). Сюда же следует присовокупить служебники со специальными литургическими песнопениями (117 рукописей). Все они, конечно, пришли из Болгарии, а в отдельных случаях, возможно, даже из Моравии (Hannick, 1984/1985; 1988).

В служебниках (за исключением некоторых позднейших рукописей)[89] помещались песнопения, не записанные согласно конкретному ходу богослужения (в Византии так начали поступать лишь в XIII веке, а у славян в XIV веке), а собранные вместе по жанровому принципу. При этом различались: книга песнопений для воскресных дней (Октоих, Параклитик; 10 рукописей), минея (Menaion) с песнопениями на все дни церковного года (55 рукописей), а также книга песнопений на период великого поста и после него вплоть до Троицы (Триоди Постная и Цветная; 10 рукописей).

Сложность представляют не только сами песнопения как таковые, не только их литургическое расположение, но и ноты (невмы), а также восемь гласов (греч. *echo*, слав. *глас*) в пении (Hannick, 1990; 1998: 428–441; Floros, 1970; Taft, 1995; Hannick, 1972; 1987 (обширная библиография); 1994; 1989; Герцман, 1996a: 13–123; 1996b). Славянские невмы обязаны своим происхождением византийским, однако несколько видоизменены. Они еще не полностью расшифрованы.[90] Все песнопения состоят из нескольких строф. Они исполняются по образцу определенной строфы, причем каждая из них приводится в начале (*Hirmos, Prosomoion*; слав. *подобен*). В связи с этим имеются и другие книги песнопений, которые объединяют в себе образцовые строфы (ирмологион; 5 рукописей), а также такие, которые собрают в одно определенные жанры песнопений: стихирари (25 рукописей) и кондакари (7 рукописей).

Таким образом, это уже шесть различных жанров, которые были собраны в отдельных книгах. Есть и другие. Хотя для их изучения кое-что уже сделано[91] (Keller, 1977: 233–243; Strömer, 1987; Момина, 1992; Нечунаева, 1990; Нечун, Лексические, 1993; Нечунаева, Минейный, 1993; Нечун, Майская, 1998; Нечунаева, Путятина, 1998; Темчин, 1993; 1997; 1998; Хощенко, 1997: 163–166), однако же обобщающее изложение результатов подобного исследования для филологов и историков отсутствует. Еще более удручающе выглядит ситуация с изданием текстов. Более века тому

[89] См.: Сводный, 1984, № 167 (конец XII – начало XIII века): 310–313 (XIII век). Вплоть до № 312 рукописи содержат литургию Василия Великого.

[90] См: Максим Викторович Бражников (1904–1973), см.: Бражников, 1949. О нем: The New, 1980: 221; Gardner, J. v. Der Verfasser (sc. Smolenskij) und die Geschichte des Werkes, см.: Smolenskij, 1976: 5–12; Velimirović, 1984/1985.

[91] *«Наша литература должна была с самого начала обнаруживать связь с богослужением»* (Сперанский 1921: 202–204). Адрианова-Перетц (1941) делает несколько разумных замечаний по поводу поэтического содержания и русских адаптаций песнопений, вплоть до Пушкина. Но больше эта тема не затрагивалась.

назад Ватрослав Ягич (1838–1923) начал издавать богослужебные минеи (Служебные минеи, 1886). После этого в России было предпринято немного, да и это немногое лишь в малых тиражах и в скрытой форме (Бражников, 1955: 7–12; Изборник, 1965; Успенский Сборник, 1971; Апракос, 1983; The Lavrsky, 1994). Лишь в немецкоязычном (Koschmider, 1952, 1955, 1958; Koschmider, 1963, 1966, 1972; Smolenskij, 1976; Dostal, 1990; Metallov, 1984; Murjanov, 1998; Hannick, 1999)[92] и англоязычном (Bugge, 1960; Mur'janov/Strachov, 1998) зарубежье эта работа была продолжена. Слишком плачевное до недавнего времени положение с изданиями обнаруживает яркую диспропорцию с богатой и доступной информацией о местоположении источников.[93]

Еще более ощутимо практически полное отсутствие филологических комментариев. По предварительному обзору мы можем признать факт постепенного освоения этой литургической литературы в три этапа. Они распознаются соответственно устройству церкви. К первому этапу относятся те восточные и южные славяне, которые после принятия христианства (988 год) обеспечили усвоение в русских землях традиции использования первых служебников из Болгарии. Это случилось не раньше 1014 года.[94] Здесь идет речь о Евангелии-Апракос, следы которого можно обнаружить изначально в Новгороде в 1056 году (Сперанский, 1928/1929: 517); предположительно также об Октоихе, который, по-видимому, был представлен в одном из глаголических палимпсестов (Сводный, 1984: 277, № 305; Lunt, 1958). Затем идут служебные минеи; правда, изначально это вряд ли были полные минеи для повседневного богослужения в монастыре. До 1050 года у восточных славян еще не было монастырей, а значит и не было потребности в минеях. Имеются в наличии лишь рукописи с так называемыми праздничными минеями как древнейший пласт, в палеографическом отношении идентифицируемые по их южнославянским отличительным особенностям, в первую очередь по глаголическим буквообозначениям (Сводный, 1984, № 76: 155; Дурново, 1924–1926; Ильинский, 1929: 101–109; Birnbaum, 1988/1989: 513). Восточнославянские рукописи относятся по большей части к XII веку, но их болгарские оригиналы были как минимум одним веком старше.

Полный цикл богослужебных миней появляется в виде датированных рукописей, начиная с 1095–1097 годов. Своё

92 Повторное издание «Изборника» 1073 года см.: Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris III, Wiesbaden (Harassowitz) 1965. – Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Fascimile der Hss. CGADA f. 381 Nr. 96 und 97 (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B 16, NF 1), hrg. Von Hans Rothe und E. M. Vereščagin, Köln (Böhlau) 1993; то же, исправленное издание: Abh. NRWAkWiss 98, 99 = Patristica Slavica 2, 3), Opladen (Westdeutscher Verlag), Bd. I 1996; II 1997.

93 См.: Podskalsky, 1991: 116. В прим. 19 и 21 автор сообщает о машинописной версии дальнейшего издания типикона (D. M. Petras) в Риме в 1982 году, а также о полном издании с историко-критическими материалами Ф. Короткова (1986). Готовится новое полное издание, а также первое издание триоди.

94 См. об этом в подразделе «Болгария» главы V.

продолжение он найдет в рукописях, которые будут датированы более поздним временем, XII веком (Сводный, 1984, № 7–9: 37–43). Они свидетельствуют о том, что была осуществлена новая редакторская переработка, частично также – новый перевод.

В некоторых литургических рукописях обоих этих групп иногда обнаруживаются музыкальные знаки (Сводный, 1984, № 7–9: 21, 76). Минеи, полностью обеспеченные невмами, опять же появляются несколько позже (Сводный, 1984, № 78–81: 83–85, 87, 89, 91, 94; Тахиаос, 1999: 376 и далее, №965: Стихирарь (конец XII века); 116, № 263: Ирмологион, начало XIII века). Рукописи с записями музыки других жанров можно частично обнаружить и в более ранний период.[95] В целом подобные рукописи с записями музыки следует считать специфическим достоянием восточных славян, возможно, наиболее значительным из всего, что мы знаем.[96] У болгар не было рукописей с записями музыки. 21,1 % литургических рукописей в узком смысле – это рукописи с записями музыки. При этом их отличительной особенностью является то, что их тексты сохраняют архаические языковые особенности – как восточно-, так и южнославянские – в намного более высокой степени, чем рукописи без нот, причем независимо от «возраста» рукописи. Насколько можно судить, этот момент до сих пор оставляли без внимания историки как литературы, так и языка.

Об одной рукописи обязательно следует упомянуть («Сводный каталог…», № 50, конец XI века). Она содержит Студийский типикон в кратком изложении, затем полный кондакарь на весь церковный год и период поста, наконец, песнопения из октоиха. Средняя часть кондакаря уникальна. Многие песнопения внесены в него дважды, сначала с невмами, затем тот же текст, но без невм. Нередко двойные тексты различаются между собой в языковом отношении, посредством чего можно наблюдать, как восточнославянская адаптация затем прогрессировала до уровня произведений без невм. Эта тенденция утверждается по отношению к различным рукописям одного и того же содержания как с невмами, так и без них.

Пожалуй, материал песнопений позволяет дать некоторые пояснения. Невмы требуют полных слогов, то есть сохранения малозвучных или уже беззвучных гласных. Но с ними далеко не продвинешься. Именно не релевантная в музыкальном отношении система согласных охватывает-

[95] Кондакарь: Сводный, 1984, № 50: XI–XII века; Стихирарь: № 54: XI–XII века; Триодь: XI–XII века (снабжена невмами не по всему тексту).

[96] Об этом: В. М. Металлов, 1862–1926 (Металлов, 1912); Степан Васильевич Смоленский, 1848–1909 (Смоленский, 1885a; 1885b; 1901; 1904; 1899). О нем: Финдейзен, 1911: 1–46; Антонин Викторович Преображенский (1924). На немецком языке: Wehrmeyer, 1999; обширная библиография на с. 141–203; о нем: Wehrmeyer, 1999: IX–XIV; Polikarpova-Verdeil, 1953; Успенский, 1960; 1971a: 29–67; 1971). О нем: М. Велимирович, см.: The New Grove Dictionary, XIX 1980: 476; Irenikon, Bd. 60, 1987: 565 и далее; Velimirović, 1960; Mokrý, 1966; Хорват: 207–234; Hannick, 1988a; 1988b; 1988c; 1990; 1992; 1994; Герцман, 1991/1992; Myers, 1998.

ся архаизацией при помощи невм, и слоги могли при этом наполняться в музыке гласными с изменением их качества от редуцированных к полным, как это происходило в долго тянущихся музыкальных фразах также в конце. Таким образом, видимо, следует допустить, что музыка как специфическое достояние восточных славян требовала архаизации как таковой. В любом случае это самое раннее подтверждение названного своеобразия, которое позже отличало всю историю русской духовности.

Вопрос относительно собственной традиции слагания песнопений достаточно сложен. Искушение найти «оригинальные» произведения велико. При этом следует не забывать о том, что понятия «оригинальный» в то время вообще не существовало. Из греческих оригиналов заимствовались не только мотивы или образы (Рогачевская, 1998: 40; Tschiżewsky, 1950), но и целые строфы. Это можно наблюдать также и в других случаях. С методологической точки зрения представляется неоправданным, что на протяжении такого длительного времени круг возможных греческих источников *всё еще не* исследован.

Литургическая литература для чтения. Литургическая литература для чтения – следующий пласт; она была, как и всё остальное, также привязана к церковной жизни, но к канонически упорядоченной литургии – лишь отчасти. В процессе богослужения могла быть прочитана проповедь, посвященная святому данного дня, либо даже проповедь его авторства, кроме того, могло быть зачитано его краткое житие. Такие произведения, несомненно, читались также и вне богослужения, например, в трапезной во время приемов пищи; и в более широком смысле подобное чтение также носило литургический характер. Творения отцов церкви (патристика) – в той степени, в какой они сохранились, и в связи с этим в той степени, насколько еще возможно иметь о них реальное представление, – это, конечно, по преимуществу гомилетика. К литургической литературе для чтения относятся также жития.

Гомилетика. Памятники *гомилетики*, которые *«на долгие века полностью исчезли из поля зрения ученых»* (Творогов, 1997: 186), сохранились практически исключительно в сборниках и, соответственно, едва ли могли быть усвоены и переписаны каким-либо другим путем (Архангельский, 1888; 1889/1890; Sjöberg, 1984/1985, конец XIII века, принадлежит к числу списков «Изборника» 1073 года); Čertorickaja-Miklas, 1994; Творогов, 1988: 197–206: Изборники; 206–214: Гомилии; Творогов, 1990; 1993; 1999). Особенно признанным и известным с самого начала был Иоанн Златоуст (354–407). Его проповеди были собраны в сборники уже в самой Византии, затем переведены в Болгарии и отсюда восприняты восточными славянами (Сводный, 1984: 18, 74, 263–265; Архангельский, 1890, т. IV: Творения Иоанна Златоуста в древнерусских «Измарагдах»; Гранстрем, 1974; 1980; Granstrem/Tvorogov/Valevičius, 1998; Фомина, 1993; Творо-

[97] Обширное посмертное изучение работы Е. Гранстрема предпринял Творогов (1997: 187).

гов, 1999: 21–28).[97] Он весьма широко представлен в обоих больших сборниках XI века, 1073 и 1076 годы, а также в служебных «Четьих Минеях» на месяц май семнадцатью проповедями, в их числе – полный цикл на страстную неделю (Успенский Сборник, 1971, № 23–32: 35, 37–40, 43–45, 49). Никто другой из числа отцов церкви не достиг такой популярности у славян. Из числа отцов церкви раннего периода, то есть первых ста лет после приобретения христианством статуса государственной религии (примерно до 450 года), до 1100 года (в письменности восточных славян) была представлена добрая дюжина проповедников,[98] в том числе трое латиноязычных.[99] В большинстве своём они были представлены лишь отдельными фрагментами и практически не имели никакого влияния. Это, несомненно, относится к латинским авторам. Точно так же и более поздние отцы церкви, даже если они достаточно рано заявили о себе у восточных славян, то в более позднее время их сочинения не получили широкого распространения.[100] Лишь по отношению к некоторым возможно предположить, что они уже достаточно рано приобрели определенную популярность,[101] в их

[98] Юстин (около 100 – около 165): Изборник 1073 года. – Афанасий (295–373): Изборник 1073 года; Успенский сборник. – Евсевий (263–339): Изборник 1073 года. – Кирилл Иерусалимский (315–386). См.: Сводный, 1984: 45. – Григорий Назианзин (329/330 – 386), см.: Сводный, 1984: 33. – Василий Великий (330–379): Изборник 1073 года, 1076 года; Тахиос/Турилов, 1999: 197, № 475. – Епифаний Кипрский (310/332–403): Изборник 1073 года. – Григорий Нисский (умер в 394 году): Изборник 1073 года. – Кирилл Александрийский (умер в 444 году): Изборник 1073 года; Успенский сборник. – Исидор Пелусиотский (около 360 – около 435): Изборник 1073 года. – Феодорет из Кира (386/393 – 450): Изборник 1073 года – Нил Синайский (Постник; умер в 450 году): Изборник 1076 года; Сводный, 1984: 229. Исихий Синаит (умер после 450 года): Изборник 1073 года; 1076 года. – Геннадий (умер в 471 году): Изборник 1076 года. – См.: Творогов, 1999: 28–42.

[99] Ириней Лионский (около 130 – около 200): Изборник 1073 года. – Ипполит Римский (III век): Изборник 1073 года; Св. кат. 105, 129. – Августин (354–430): Изборник 1073 года.

[100] Филон из Карпасии (Филон Колпастийский) (умер в 410 году): Сводный, 1984: 375 (вторая половина XIII века). Савва (Освященный; 439–532): Успенский сборник. Евсевий Александрийский (V век): Успенский сборник. Григорий Антиохийский (VI век): Успенский сборник. Анастасий Синаит (умер после 700 года): Изборник 1073 года. Федор Студит (759–826): Сводный, 1984: 376 (вторая половина XIII века). Никифор Константинопольский (около 750–829): Изборник 1073 года. Федор Эдесский (первая половина IX века): Сводный, 1984: 229 (XIII век). Андрей Юродивый (умер в 936 году): Изборник 1073 года.

[101] Ефрем Сирин (около 306–370), Паренесис: Сводный, 1984: 289, 466 (оба – XIII век); Успенский сборник; об этом: Архангельский, 1890, т. III; Творогов, 1999: 31–33. – «Лествица» Иоанна Климака (Лествичника) (до 579–649): Изборник 1076 года; Сводный, 1984: 62 (XII век), 206 (нач. XIII века), 354 (вторая половина XIII века). – Максим Исповедник (580–662): Изборник 1073 года; Сводный, 1984: 229 (XIII век). – Андрей Критский (около 660–740 года): Сводный, 1984: 223 (XIII век); Успенский сборник. О нем: Белоброва, 1999. – Иоанн Дамаскин (675–749): Изборник 1073 года;

числе можно назвать папу Григория I Великого.[102] Некоторые из этих сочинений представляют собой толкования книг Священного Писания.[103] Отдельные изложены в древней форме вопросов и ответов.[104] Большая же часть этих произведений, а может быть, даже и все, были восприняты из болгарских источников, а затем адаптированы.[105]

Только на этом фоне можно рассматривать оригинальные проповеди восточнославянских авторов. Так или иначе, нам известны семь восточнославянских проповедников.[106] Но все они опираются на произведения византийской патристики, из которых заимствуют темы и даже целые словесные конструкции. Мы наблюдаем это даже у наиболее известных авторов: у митрополита Илариона (середина XI века), а также у представляемого иногда как величайшего стилиста епископа Кирилла Туровского (умер в 1182 году).[107]

Жития. Аналогично развивалась и *житийная* литература. Сначала это были собрания житий святых. Литургическим в узком смысле памятником является Синаксарий, (известный) у славян под названием Пролог, то есть сборник, содер-

Сводный, 1984: 141 (XII–XIII века; Успенский сборник; изд. текста: Weiher, 1987. См. также: Трендафилов, 1997. – Михаил Синкелл (761–846): Изборник 1073 года; о нем см.: Thomson. Made, 1993: 315, № 13; Thomson, 1983: 67; 1991.

[102] Григорий I (540–604): Изборник 1073 года; Сводный, 1984: 227 (XIII век); Успенский сборник.

[103] Некоторые написал Иоанн Златоуст. У Ипполита – комментарии к Книге пророка Данила. У Андрея Критского – комментарии к книге Апокалипсис. У Григория Великого комментарии к Евангелиям. У Филона из Карпасии – комментарии к книге «Песнь Песней». Об этом: Алексеев, 1988; Podskalsky, 1991: 113. Слова «бросающееся в глаза непринятие библейской экзегезы» относятся, конечно, лишь к оригинальным произведениям; об этом – в главе IV «Письменность у восточных славян (до 1050 – после 1240)»; см. также: Сендерович, 1999.

[104] Подобного рода творения Иоанна Златоуста, Афанасия и Кирилла Иерусалимского – в Изборнике 1076 года; здесь есть также и другие (анонимные) произведения. Легко заметить, что компилятор этого тома предпочитает именно эту литературную форму. – См. также: Архангельский, 1889, т. II.

[105] Томсон в работе “Made in Russia” (1993) высказывает мнение, что всё было воспринято из Болгарии. Но это, конечно, не исключает того, что у восточных славян, в Киеве либо в Константинополе, кое-что переводилось заново. Ср. также: Алексеев, 1996.

[106] Епископ Лука (Жидята) из Новгорода (умер в 1059/60 году). Митрополит Илларион (середина XI века). Митрополит Климент Смоленский (умер после 1164 года). Епископ Кирилл Туровский (умер в 1182 году). Архиепископ Иоанн (Илья) Новгородский (умер в 1186 году). Игумен Авраамий Смоленский (между 1150 и 1220). Епископ Серапион Владимирский и Суздальский (умер в 1275 году).

[107] О нем ср., напр.: Tschižewsky, 1948: 243–258; о греческих образцах – с. 245 и след.; Podskalsky, 1991: 117–120; 1993: 217. По поводу отдельных свидетельств см.: Thomson, 1983: 65–73; о Кирилле – 66–68; Podskalsky, 1984/1985: 49–57; Scholz, 1987. Что касается Иллариона, то знаток его творчества дает параллели из греческих текстов, см.: Müller, 1962; 1993; 1997/1998, с новейшей литературой. Сендерович, 1999. О Кирилле из Турова: Рогачевская, 1993; Рогачевская, 1998: 38–45.

жащий в себе краткие жития либо информацию о каком-либо святом определенного дня. Студийский Типикон, который ввел Феодосий в Киеве (до 1074 года), предусматривал чтения из Пролога. Поэтому логично предположить, что эти два памятника вместе пришли в Печерскую лавру. Древнейшая рукопись датируется концом XII века (Сводный, 1984, № 162; №177, 1262 либо 1282). Остальные 12 рукописей были созданы до начала XIV века (Словарь, 1984: 376–381; Давыдова, 1990; Давыдова-Черторицкая, 1993; Thomson, Made, 1993: 318–320; Trunte, 2000).

Не столь непосредственно были связаны с богослужением патерики, сборники пространных житий, собранные позже в так называемые Четьи Минеи. С древнеболгарского периода сохранилась подобного рода Четья Минея на месяц март.[108] Пять греческих патериков были переведены, некоторые, вероятно, еще в моравский (в IX веке),[109] другие в древнеболгарский период (в X веке);[110] один, возможно, был переведен восточными славянами.[111] После того, как эти переводы были выполнены, в начале XIII века возник и оригинальный Киевский патерикон.[112] Это собрание житий отцов Киво-Печерского монастыря; главным его составителем был один из киевских монахов того времени Симон (умер в 1226 году), который стал затем епископом во Владимире на Клязьме.

С древнейшего периода до нас дошли около сорока отдельных житий, либо мы знаем об их существовании. Большинство из них посвящены греческим святым и были переданы восточным славянам в болгарском переводе.[113]

Пять восточнославянских святых удостоились своего жития в киевскую эпоху; наиболее важные (жития) – святых братьев Бориса и Глеба, а также Св. Феодосия – (были созданы) еще в XI веке.[114] Именно

[108] Codex Suprasliensis (Сводный, 1984, № 23). Последнее издание подготовили Йордан Заимов и Марио Капалдо, т. I–II, София 1962/63 (факсимиле, славянский, греческий текст и комментарии).

[109] Римский патерикон, см.: Словарь, 1987: 313–316. Собрание апофтегм (Патегорик Скалигера или Скитский патерик) (Словарь, 1987: 321–325).

[110] Иерусалимский патерик (Словарь, 1987: 299–302). Синайский патерик (Словарь, 1987: 316–321).

[111] Египетский патерик (Словарь, 1987: 302–308). Рукописи 30-х годов XIV века. Датировка текста в его принадлежности еще к XI веку вызывает вопросы.

[112] Л. А. Ольшевская (Словарь, 1987: 308–313). Рукописи позднего периода, самые ранние (лишь фрагменты) относятся к 1406 году, самые важные относятся к 1460 и 1462 годам.

[113] См. об этом: Перетц, 1914: 439. О житийной литературе вне сборников: Словарь, 1987: 129–183 («Житие»); 259–274 («Мучение»); 349–352 («Повесть»); 396–421 («Сказание»); 421–441 («Слово»); 441–447 («Апокрифы»); 462–465 («Хождение»). Тексты после 1250 года не привлекались здесь вместе с другими в качестве предмета рассмотрения. Критическая оценка текста при столь частых ненадёжных датировках не может быть здесь дана. Касательно отдельных вопросов см.: Thomson, Made, 1993: 329–337.

[114] О Борисе и Глебе: Словарь, 1987: 274–276, 398–408. В первую очередь наши знания по этому вопросу сформировались благодаря научным занятиям у Лудольфа Мюллера

они, а также оригинальные проповеди, были основной составляющей объединительной для страны идеи.

Догматическая литература: греческие авторы на Руси. Здесь можно добавить еще одно замечание по поводу догматической литературы. Оно касается почти лишь исключительно *греческих авторов*, живших на русских землях. Судьба их редко была отрадной, поскольку им редко удавалось получить причитающееся им место в истории литературы. И все же их творчество к этой литературе относится, поскольку они писали, живя в этой стране и для этой страны, и нередко в их числе можно обнаружить авторов высокого ранга.[115] Все киевские митрополиты, за исключением двух, о которых еще пойдет речь, были греками. Изначально греками были также и епископы, и всегда даже в более поздний период всё еще можно было найти среди них как минимум одного грека. В целом же, есть свидетельства, что несколько греческих монахов появились на Руси уже в древнейшее время. Именно эти греческие иерархи и были представителями догматической теологии. Они должны были ее представлять по роду своей деятельности, если, к примеру, шла речь о том, чтобы ориентировать новую христианскую провинцию на антилатинскую позицию в ситуации раскола с Римом. Ведь мы знаем, что власть патриарха в Константинополе сталкивалась в этом смысле с ограничениями. Правда, вопросы религиозной полемики вряд ли интересовали восточных славян (Podskalsky, 1985: 131–135; Fennel, 1995: 91–96; Чичуров, 1997).[116] Позже, однако, ситуация изменилась.[117]

Это обстоятельство затрагивает вопрос о греческом образовании в

в 1954–1963 годах, которые там упоминаются, но не обсуждаются. О Феодосии: Наиболее значимое исследование: Словарь, 1987: 275 и далее; Podskalsky, 1988/1989; 1991: 112–115. Разбор жития архиепископа Аркадия Новгородского (умер в 1165 году) – Словарь, 1987: 136 и далее. О Варлааме Хутынском (умер в 1193 году) – Словарь, 1987: 138–142. О епископе Леонтии Ростовском (умер в 80-х годах XI века) – Словарь, 1987: 159–161. Об Авраамии Смоленском – Словарь, 1987: 126–128. Некоторые жития отнесены к более позднему, чем было принято до сих пор, времени. Об утраченном житии Св. Антония см. подраздел «Константинополь, Иерусалим, Синай, Афон».

115 О них идет речь у Иконникова (1869: 52–55), у Голубинского (I 1, 1901: 853–868) под правильным заголовком: «Наши писатели из греков». У Чижевского (Tschiżewsky, 1960: 80, 100) – всего лишь перечисление имен с формулировкой «various works». Müller, 1971: 96–118. Podskalsky, 1982: 170–194., 1983: 498–515. Tachios, 1988/1989: 430–445. Одна-единственная публикация, посвященная митрополиту Георгию (около 1065 – около 1076 годы): Thomson, 1979: 5–15. См. также: D. Wörd, Russia Mediaevalis, V 1, 1984; 176.

116 Ср.: Podskalsky, 1983: 511; 1991: 227: 1993: 233, 226 *«относительно экуменический простор киевского христианства»* (в отличие от греческой церкви) – на наш взгляд, сформулировано излишне высокопарно. Кроме того, тексты, опубликованные А. Н. Поповым (см. след. прим.), не очень показательны.

117 Андрей Николаевич Попов (1841–1881), см.: Попов, 1875; повторное издание – Лондон 1972: 1–121 (с текстами на церковнославянском и греческом языках). О Попове см. введение Ивана Дуйчева в повторном издании, с. 1–6 (первой пагинации).

стране. Кое-что в этом смысле могли, по-видимому, сделать греческие митрополиты и епископы. Но когда тот или иной митрополит вынужден признать, что он не понимает местного языка, и поэтому, вместо того, чтобы говорить по-славянски, он должен писать по-гречески,[118] тогда он даёт указание, чтобы его паства, и уж как минимум духовенство, научились понимать греческий язык, чтобы идти следом за ним. Такая возможность у славян всегда, конечно, была – так же, как была она в Западной Римской империи у кельтов и германцев. Русские же, кроме того, время от времени заявляли, что их предки были хорошо знакомы с греческим языком и изучали античную премудрость (Гранстрем, 1970; Сапунов, 1955: 327). Так, утверждалось, что Климент из Смоленска, второй русский митрополит (умер после 1164 года), читал Гомера, Аристотеля и Платона, но это утверждение было упреком, который Климент сразу же отверг (см.: Thomson, 1995: 337). На самом деле, нельзя полностью согласиться с теми, кто придерживается этого допущения[119] (Fedotov, 1966: 57–60; Hösch, 1971: 250–260; Franklin, 1992: 69–81).

Ведь *«благодаря широте своей образованности греки [в Киеве] заметно [превосходили] средний уровень местных священников»* (Podskalsky, 1983: 500). Но всё-таки, видимо, не следует и доходить до предположения, что, кроме митрополита Илариона, никто не брался за греческие книги, которые не были доступны в переводе (так считает Ф. Томсон (Thomson, 1993a: 182)). Нужно полагать, великий князь Владимир Мономах (1053–1125) понимал язык своей матери, дочери византийского императора. Его знаменитое завещание сыновьям («Поучение») было, несомненно, инициировано посланием приближенного к нему митрополита Никифора I (Калайдович, 1815, т. I: 59–75, текст Никифора; см. также: Макарий, т. II, 1995: 185–191; Голубинский, I 1, 1880: 857 и далее; Dvornik, 1955/56: 110–114; Podskalsky, 1983: 504 и далее; Fennel, 1995: 101; ПСРЛ, I, 1962: стб. 240–256 под 1096 г., текст Мономаха). В противном случае мы могли бы ожидать и от других восточнославянских князей проявлений подобного относительно высокого уровня образованности.

Однако же нет реальных оснований утверждать, что в стране действительно имелась настоящая греческая образованность или хотя бы стремление к ней. Можно предположить, что в древние времена едва ли какие-то греческие рукописи попали в страну.[120] Никогда ни в одном

[118] Никифор I, митрополит 1104–1121, Поучение в Неделю сыропустную, публикация текста см.: Макарий, т. II, 1995: 349. Другие его произведения в переводе на церковнославянский язык там же, с. 336–349. Об этом также: Podskalsky, 1983: 502 и далее.

[119] *«В период домонгольский (как и весьма долгое время после) мы не имели ни наук, ни настоящей или в собственном смысле так называемой литературы»* (Голубинский, I 2, 1880: 620).

[120] См.: Фонкич, 1977. О развитии греческой филологии в России: Fonkič, Poljakov, 1993. Обзор работ Б. Фонкича в книге: Международная, 1995: 98–100; Фонкич, 1999.

русском монастыре не было найдено ни одной рукописи, относящейся к античной литературе, что характерно для северных монастырей западного (латинского) мира. Да и позже такое явление, как монастырский гуманизм, на Руси не наблюдалось.

Летописная литература. В *историографии* господствует точка зрения, согласно которой в Киеве довольно рано сформировалась традиция писания истории «всей страны». По этому поводу заметим: следует четко осознавать, что исторические записи с домонгольских времен не сохранились. Один-единственный список второй половины XIII века свидетельствует о существовании древнейшей новгородской летописи.[121] Более важная в данном случае киевская летопись сохранилась в списках не раньше конца XIV века. Именно поэтому адекватная оценка этой чрезвычайно важной летописи восточных славян до сегодняшнего дня остаётся одной из сложнейших научных задач. Речь идет о трех проблемах: время создания, значение для развития местной историографической традиции, идейное содержание.

Что касается развития летописной традиции, то зависимость от византийской хронистики здесь бесспорна. Основой была Хроника Георгия Амартола (IX век) в болгарском переводе.[122] Несомненно, летопись Нестора содержит в себе также более древние части. К ним следует отнести договоры, а также некоторые предания, восходящие к германским легендам, к примеру, легенда о смерти Олега (под 912 годом) и о мести Ольги (под 945 годом) (Stender-Petersen, 1934: 127–155; 176–209). Представленная здесь в форме пословиц народная мудрость могла быть заимствована из прежних времен, потому данное повествование и воплоща-

[121] См.: Сводный, 1984, № 270. Палеографический анализ, выполненный здесь (с. 281), не затрагивает периода ранее 1262 года. Текст см.: Новгородская, 1950. На с. 3–12 – короткое описание рукописей; в приложении десять факсимиле с образцами рукописей. Die Erste, 1971: 7–47 – введение исторического и палеографического характера (по-немецки и по-английски); с. 51–142 – перевод на немецкий язык; с. 145–230 – текст на русском языке; с. 233–584 – полное факсимиле; с. 585–592 – примечания к тексту.

[122] Издание Истрина, т. I–III, Петроград 1920, Ленинград 1930. Об этом см.: Словарь, 1987: 467–470. – Dvornik, 1955: 91–94. Франклин, 1988. Водолазкин, 1992. Thomson, Made, 1993: 338 и далее, № 50. Хроника Георгия Синкелла (начало IX века) должна была быть переведена на Руси, согласно Истрину (1922: 87), уже к середине IX века; на это возражает Ф. Томсон (Thomson, Made, 1993: 340, № 51). Однако: Алексеев, 1996: 281 и далее. – Словарь, 1987: 470 и далее. Хроника Иоанна Малалы (до 500 – 578 года) должна была быть переведена – «возможно» (Творогов), согласно же Томсону, «clearly» – в X веке. Уже И. Срезневский предполагал наличие некоего болгарского перевода, как сообщает О. Творогов (Словарь, 1987: 472); однако ни там, ни у Томсона, ни у Алексеева нет библиографической ссылки. В «Обозрении…» (Срезневский,1882: стб. 49, 210 и далее) нет никакой информации о переводе. Там же (с. 128) есть ссылка: Срезневский, 1879. Удальцова, 1966. Влияние обеих хроник на летопись Нестора были подтверждены лишь в более позднее время; (влияние Хроники) Малалы в записи под 1114 годом – лишь по Ипатьевской летописи.

ет в себе более ранние формы исторического мышления,[123] особенно в связи с перечнями народов, населяющих Русь, которые, со своей стороны, предопределены перечнями народов из византийской хронистики. Далее следует допустить, что в скором времени после смерти Ярослава (умер в 1054 году) началась летописная обработка весьма разрозненного материала (Müller, 1988/1989); что в начале XII века киевский монах (был ли это Нестор, как утверждает легенда, нет никакой уверенности) переработал весь этот материал в виде «*повести временных лет*», а игумен Сильвестр из Михайловского монастыря в Выдубичах близ Киева продолжил повествование до 1116 года; во всяком случае, именно так написано в самой летописи.

Но именно по той причине, что эта информация содержится в летописи, мы не можем быть в этом вполне уверены. Точно так же мало уверенности и в том, что этот игумент Сильвестр был первым компилятором сочинения Нестора.[124] Мы знаем лишь то, что указано в колофоне рукописи – монах Лаврентий с 14 января до 20 марта 1377 года сделал список летописи с какой-то рукописи, которая была уже «старой и истрепавшейся». И поскольку летопись обрывается записью за 1305 год, мы можем предположить с некоторой долей осторожности, что эта истрепавшаяся летопись была копией, созданной именно в этом году. Но даже этого списка, доведенного до 1305 года, у нас нет. Монах Лаврентий просит прощения, если он допустил ошибки именно потому, что рукопись была старой, а он был недостаточно образован и мог чего-то не понять. Если относиться к этой формулировке[125] серьёзно, то следует поверить в эти ошибки. Летопись, таким образом, может быть признана древней, но, сообразно ее состоянию и «необразованности» монаха, датирована 1377 годом.

Конечно, мы можем вернуться из этого временного пункта в 1116 год, именно к этому году относится последняя запись в летописи (ПСРЛ I, 1962: 286). Всё, что выходит за пределы этой датировки, является спекуляцией.[126]

---

[123] *«они погибли точно так же, как авары» (погибоша аки обре)* (ПСРЛ I, 1962: с. 12). Благодарю Лудольфа Мюллера за это указание.

[124] Она встречается в одном-единственном фрагменте (ПСРЛ I, 1962: 291–93). О различных гипотезах по этому поводу см.: Словарь, 1987: 390 и далее.

[125] *«оже ся где буду описал или переписал или не дописал, чтите исправливая [...] занеже книги ветшаны а ум молод»* (ПСРЛ I, 1962: 488).

[126] Преобладающая по данному вопросу точка зрения была сформирована благодаря исследованиям А. Шахматова, а также в определенной степени благодаря работам его ученика М. Приселкова, продвинувшегося еще дальше; обобщающее изложение этой концепции см.: Словарь, 1987: 342. Критика в ее адрес: Истрин, 1923–1924; Лурье, 1990; Никольский, 1930: 20–30 (критика концепции Шахматова); Müller, 1967: 186: *«[концепция] сложна в своей ненужной и непреодолимой мудрености».* Słownik, III, 1967: 20–27 (A. Poppe; ключевые слова: Latopis ipatjewski; Latopis lawrentjewski; Latopisarstwo staroruskie); IV, 1970: 259–265; библиография дополняет данные «Словаря…», см.: Словарь, 1987: 342 и далее. О. В. Творогов

Еще более распространенным является мнение, что так называемая летопись Нестора, написанная в Киеве, была книгой, имевшей значение в масштабах всей Руси (см.: Лихачев, 1978). Основанием для такого суждения может быть заглавие летописи: *«Се повести временных лет, откуду есть пошла русская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуду русская земля стала есть»* (ПСРЛ I, 1962: 1–2). Однако же ни это, ни другое место в летописи не подразумевают того, что под «русской землёй» имеется в виду *«Киевское государство во всей его протяженности»* (Никифоров), но только лишь Киевское княжество в узком смысле. «*Русью*» называли Киевскую землю в Новгороде, а также в зоне наиболее ранних восточнославянских поселений в западных областях, если смотреть со стороны Волыни.[127] Во время своего возникновения так называемая летопись Нестора была памятником местной киевской историографии. В Новгородской летописи, согласно ее древнейшему списку, содержится очень малая часть сведений из летописи Нестора.

Переписав в 1377 году «древнюю» рукопись, содержащую эту местную киевскую летопись (а также ее продолжение до 1305 года) по распоряжению своего князя, Лаврентий создал тем самым основу для ее преобразования в летопись общегосударственного значения. К этому времени выражение «русская земля» имело уже несколько иное значение, теперь это была в самом деле *вся* земля, которую уже можно было назвать также и *русской*. Но даже и его летопись была памятником местной историографии, а именно историографией Суздаля, второй по величине и одновременно перспективной зоны расселения восточных славян на северо-восток. Точно так же летопись монаха Ипатия начала XV века была памятником местной историографии во Владимире Волынском; таким же в самом начале было и Новгородское летописание.[128]

Наконец, эти местные летописи содержали в своей начальной части общую для всех часть из местной Киевской летописи. Для модели некоей всеобщей русской истории, начиная

поддержал Лудольфа Мюллера дополнительными аргументами (Творогов, 1997). Благодаря этой работе опровержение гипотезы Шахматова признано и в России.

127 Аргументация по данному вопросу см.: Thomson, 1995: 656 и далее; Harder, 1978. – Информацию к размышлению по поводу определения «русский» в Новгородской первой летописи даёт датировка рукописи.

128 Тот факт, что эта летопись, которую позволил вести епископ, *«находилась во взаимодействии с летописанием других древнерусских центров»* и что, таким образом, *«новгородский читатель получал представление обо всех разворачивавшихся перед ним важнейших в масштабах целой страны исторических событиях»* (Словарь, 1987: 246), не противоречит данному утверждению. Напротив, именно поскольку епископ позволил вести исторические записи именно Новгороду, который был торговым городом мирового значения, он должен был также получать информацию из других мест. Отбор материала в этом смысле весьма показателен. Кроме того, существовал ли в принципе «новгородский читатель», – очень непростой вопрос. Летопись хранилась в епископском дворце.

с XII-го века, уже имелось в наличии несколько отдельных элементов. Тем не менее, восточные славяне не стали их использовать для создания какой-либо подобной схемы. Она была сформирована лишь к концу «киевского» периода и главным образом всё-таки уже после монгольского нашествия. Эта схема стала результатом переосмысления восточнославянской истории древнейшего периода, которая до этого времени была представлена лишь в виде местной историографии, и это переосмысление происходило во времена «позднерусского» и «пострусского» периода.[129] Не было ли оно результатом уничтожения «целой страны» монголами? Не появилось ли представление о подобного рода «целой стране» отдельных княжествах, только когда они чуть ли не все одним и тем же способом были разорены и обложены данью?

В соответствии с византийскими образцами история вообще есть история спасения. Всё повествование в целом должно свидетельствовать, что христианизация – это способ включения в мировое сообщество. Текст пронизан цитатами из Библии и сочинений отцов церкви.[130] То, что лежит в основе, позволяет сделать вывод о локализации во времени. То, что мы можем считать «основной идеей» Киевской летописи, актуально для начала XII века. Что было до этого, мы не знаем. «Долетописное историческое мышление» (Лудольф Мюллер) в любом случае трансформировалось в процессе создания новых списков переписчиками летописи в соответствии с их основной христианской идеей.

Литература для чтения, проповеди и жития, которые зачастую непросто было разделить в жанровом отношении, образуют в их тесной связи с литургией основное ядро всех восточнославянских письменных памятников древнейшего времени. Только сами литургические тексты переписывались еще чаще и пользовались еще более широким распространением. Тексты для чтения, однако, в отличие от литургических песнопений, были открыты для их дальнейшего видоизменения. Когда первый летописец приступил к своей работе, перед ним лежали произведения Илариона (Müller, 1988/1989) и житийные сочинения Нестора, посвященные Борису и Глебу, а также Феодосию. Они включались в хронику целиком либо в виде изложения их основной мысли. Кроме того, к этому времени уже имелись в наличии все литургические рукописи и многочисленные правовые документы. Без всего этого невозможно постичь мир идей летописи. До сих пор еще не предпринималась попытка оценить значение всего комплекса идей, нашедших отражение в памятниках письменной

129 Н. Никольский (930: 30) рассуждает вскользь о различных «исторических течениях» уже к началу XII века.

130 Об этом: Ludolf Müller, Die Bedeutung der Bibel für das russische Christentum der Kiever Zeit (von den Anfängen bis 1240); эта работа была опубликована в виде отдельного оттиска в Тюбингене (в продажу не поступала); перевод на русский язык: Мюллер, 1995.

культуры восточных славян древнейшего периода (в особенности тех, которые представлены в памятниках переводной патристики), для духовного развития этих народов на протяжении двух первых веков (1050–1240) их истории.[131] Первый опыт создания обобщающей картины интеллектуальной жизни представляет именно летопись.

Текст летописи, в таком виде, как он представлен, вместе с чем-то другим, существовавшим в письменном виде в Киеве примерно в то же самое время (начало XII века), был фактом монастырской литературы, но не является чистой монастырской историографией. Собственный путь дальнейшего развития заимствованной переводной литературы был связан с Печерским монастырем в Киеве. Здесь сформировалась в своей первоначальной форме патриотическая идея единой Киевской земли, изначально имевшая лишь местное значение: Русь, то есть Киев спасён милостью закона, отличавшего христиан-греков от варваров-нехристей, и принят в сообщество христиан. Киев приобрел своих собственных святых с их собственным культом, свой собственный духовный центр в Печерском монастыре. Нетрудно заметить, что основополагающим элементом этой патриотической идеи является дальнейшая ориентация на аскетизм и эсхатологию раннехристианской греческой патристики. Эсхатологические настроения значительно усиливаются в XIII веке, идеал же аскетического образа жизни приобретает особое значение позже, в XIV и XV веках, в монастырях северо-восточного региона.

«Повествования». Отдельные повествования занимают достаточно большое место во всех изданиях, в первую очередь это апокрифы, затем «Слово о полку Игореве» и, наконец, исторические повествования об Андрее Боголюбском (1111–1174), который в 1169 году разграбил Киев, о дальнейших усобицах начала XIII века и прежде всего о монгольских завоеваниях и разрушениях. Следует, однако, поставить под сомнение, действительно ли они представляют собой отдельный пласт письменности, пласт литературы в своей обособленности.

С уверенностью можно говорить об апокрифических повествованиях.[132] Однако при этом следует принять во внимание, что граница между каноническими и апокрифичными сочинениями была зыбкой и едва ли точно определимой (см. прим. 66). Бесспорно из византийской литературы при-

[131] *«История древнерусской литературы может быть написана должным образом только после истории теологической литературы в Древней Руси либо, по крайней мере, вместе с ней»* (Алексеев, 1996: 279).

[132] Об этом писал Александр Иванович Яцимирский, 1873–1925 (Яцимирский, 1921); см. также: Орлов, 1934; переиздание Leipzig 1974: 5–77. Santos-Otero, 1978, 1981. Большая часть описана в «Словаре…» (Словарь, 1987: 40–67) и в приведенных там ссылках. По вопросу их болгарского посредничества см.: Thomson, Made, 1993: 333–337, также 346–350. См. также: Tschiżewsky, 1948: 78–83; Podskalsky, 1982: 45 (прим. 228 – литература); 79.

шли отдельные беллетристические повести, самые известные из которых – «Об Александре Великом», «Троя», «Дигенис Акрит» («Девгиниево деяние»).[133] Следует, однако, отдавать себе полный отчет в том, что речь здесь уже не идет более о чисто светской литературе. Выше названные, а также другие повести были «христианизированы», частично уже в греческих оригиналах, как, например, повесть об Александре Великом.

Из числа оригинальных должны быть названы в первую очередь три повести: хождение игумена Даниила (начало XII века), предположительно из Чернигова;[134] «Слово о полку Игореве», которое датируется 1186 годом; и моление другого Даниила (начало XIII века).[135] Проблема первоисточников всех трех памятников достаточно сложна; лишь позже они были подтверждены. Два последних памятника, по различным причинам, вызывают сомнения. Что касается моления, то здесь невозможно верифицировать автора и обстоятельства его создания. Хождение и моление можно воспринимать лишь как произведения той литературы, которая в целом была церковной; во всяком случае, первый памятник принадлежит к монастырской литературе. Если есть желание отнести «Слово о полку Игореве» к древней литературе, то оно должно быть размещено в разделе «*Dubia*».[136]

Еще важнее отдавать себе отчет в том, что большинство этих рукописей были заимствованы поздно или вообще не были заимствованы в качестве отдельных повестей. Их можно найти, если они бесспорно принадлежат к древнему периоду, скорее всего в одном из сборников, в хронике, патери-

133 Об этом: Tschiževsky, 1948: 88–96; Словарь, 1987: 35–37. Обобщающая информация: ТОДРЛ 41, 1988: 3–153.

134 Об этом прежде всего см.: Seemann, 1976;; Словарь, 1987: 109–112; Garzaniti, 1998.

135 Первичные сведения: Словарь, 1987: 112–115; Памятники, 1980: 688 и далее; обе статьи не дают никаких данных о местонахождении источников; Соколова, 1993; Бирнбаум-Романчук, 1997.

136 Как основные доказательства подлинности было названо следующее: 1) безошибочное использование «древнерусского» языка; 2) точная ориентация в сложных династических и генеалогических отношениях; 3) заимствования из тюркских языков, которые в то время, когда предположительно была создана фальсификация, уже не употреблялись; 4) «цитаты» из «Слова о полку Игореве» в других датируемых произведениях позднейшего времени (1307). Отдельные детали упоминаются в «Энциклопедии…» (Энциклопедия, 1995). Ни один из этих аргументов не является решающим; сомнения остаются. Контраргументы противников подлинности Мазона, Зимина, но также Каченовского, Виноградова и других (к ним принадлежит также Борис Унбегаун) представлены там же, в основном Твороговым, объективно и подробно. Вопрос кажется настолько неразрешимым, что и последующие поколения смогут ухватить для себя здесь кусок пирога. В данной статье мы не можем далее обсуждать этот вопрос. Независимо от этого, с исторической точки зрения сомнительно основывать «древнерусскую литературу» на «Слове о полку Игореве». Что-либо подобное едва ли было бы возможно, в сходной ситуации с первоисточниками, для древнеанглийской, древнефранцузской и средневерхненемецкой литературы.

ке или прологе, причем они обнаруживают тесную духовную связь с тем или иным изданием. Либо они вообще возникли только в послемонгольское время.[137] Несомненно, разорения русских городов во время междоусобных войн, прежде всего разорения Киева в 1169 и 1208 годах, а также далее последовавшие удары монгольских нашествий с 1227 до 1240 года, действительно привели к тому, что такие непостижимые события, в которых, казалось, гибнет христианская страна, освещались в повестях и истолковывались эсхатологически как судный день. Но это относится уже к монгольскому периоду.

V. Внешние воздействия

Поскольку начало письменной традиции славян во всех областях было положено переводами, то есть рукописями, которые были перенесены на восточнославянскую почву из Болгарии либо Греции, следовательно, очень многое (если даже не всё) зависит от того, насколько удастся внести ясность в вопрос об этом посредничестве.

Византия. Сначала следует сказать о самой Византии. В чем заключался ее интерес к северному предгорью (Fedotov, 1966: 21–41; Левченко, 1956; Dvornik, 1955/1956: 75–121; Ostrogorsky, 1968; Poppe, 1976)? Может быть, миссионерство? Широко известен и часто обсуждается тот факт, что христиане, крещенные по византийскому обряду, уже давно имелись в стране. Перед реальным прорывом было, по меньшей мере, две попытки христианизации страны – в 867 и 955 годах (Migne, vol. 102, № 32, 736D–737A; Laourdas-Westerink, 1983, Bd. I, Nr 2: Zeile 293–305; Poppe, 1976; Hanak, 1976: 50; Podskalsky, 1982: 14; Obolensky, 1988/1989; Шрайнер, 1991: 154 и далее; Schreiner, 1992: 418; Podskasky, Sakramente, 1993: 219–221; Fennel, 1995: 22 и далее). Но они остались безуспешными. Об официальном крещении Русской земли в 988 году греческие источники ничего не говорят. Вероятно, это можно объяснить тем, что эта варварская страна в Византии уже считалась крещенной, с тех пор как патриарх Фотий в своём послании 867 года провозгласил, что страна стала миролюбивой и получила епископа (см.: Poppe, 1976: 201). Во всяком случае это молчание подтверждает, весьма красноречиво, что в данном случае не может идти речь всего лишь о миссионерстве греков или даже только об их миссионерских намерениях по отношению к славянам, как это было в других соседних областях имерии (Ševčenko, 1988/1989: 7–27), или, как выразился русский историк церкви, *«греки не питали ни малейшей нежности к славянским книгам»* (Голубинский, I 2, 1880: 286). Отправка епископа осуществлялась всегда, когда это требовалось, и была политически обусловлена. Это имело значение для безопасности северных регионов империи. Миссионеры не шли вперед, но они пока еще и не следовали на восток (Gerhardt, 1954),

[137] Отдельные сведения (Словарь, 1987): относительно «Повести…», «Сказания…»; также относительно «Хроники…», «Хронографа…». См. подраздел «Литургическая литература для чтения».

как это происходило в империях Карла V и Оттона.

О греческих книжниках и иерархах в Киеве здесь уже шла речь. Было лишь два исключения на митрополичьем престоле: Иларион (середина XI века) и Климент Смолятич (умер после 1164 года). Оба были, бесспорно, восточнославянскими книжниками высокого ранга. Тем не менее, они не основали никакой «славянской» традиции, и, как об этом уже много было написано, едва ли это случилось преднамеренно.

Пример Илариона кажется непростым по той причине, что, кроме сообщения летописи за 1051 год, никакой информации из других источников, в первую очередь из греческих, о нем нет.[138] Но это молчание источников о возвышении русских до сана митрополита, если сравнить со вторым примером, приближает нас к предположению, *«что этот акт был предпринят в согласии с Византией»* (Müller, 1962: 8). Это будет также наводить на мысль, что Иларион по своему образованию *«сам имел отношение к Греции»*; *«he was deeply Byzantine in his style and ethos»*[139] (Müller, 1962: 2; Florovsky, 1962: 38). Во всяком случае, о церковно-политическом конфликте здесь не может быть и речи (Podskalsky, 1982: 37 и далее).

В случае Климента Смолятича дело обстояло иначе. Патриаршие грамоты свидетельствуют, что еще одно посвящение русского в митрополиты было воспринято в 1147 году[140] с упорным сопротивлением не только патриархом в Константинополе, но также епископом Новгородским, греком Нифонтом. В 1155 году этому делу был положен конец. Сами русские князья желали, чтобы рукоположение в митрополиты было узаконено, то есть утверждено патриархом, а это право предоставлялось только грекам. Патриарх мог лишь в единичных случаях поступать решительно, по своей воле, и при этом он опирался на несогласие князей и епископов.[141] Когда великий князь в Суздале захотел иметь своего собственного митрополита, патриарх не дал ему на это согласия (Grumel/Darrouzès, 1989: 507–509, №1052, под 1161 г.; Podskalsky, 1982: 46 и далее; Fennel, 1995: 54). Несмотря на законно рукоположенного митрополита, туда был назначен греческий епископ (Grumel/Darrouzès, 1989: 526, № 1084, под 1168/69 годами).

В целом выдающиеся мужи среди греческих митрополитов в Киеве встречались лишь изредка: в Констинтинополе они занимали в иерархии 62-е, то есть почти последнее место

138 ПСРЛ I, 1962: 155, начало погодной записи за 1051 год. Наилучшее обсуждение этого вопроса см.: Müller, 1962: 1–11.

139 *«Он был византийцем по своему поведению и воспитанию». – Прим. перев.*

140 ПСРЛ I, 1962: 315, начало погодной записи за 1147 год; Словарь, 1987: 227. Можно ли здесь говорить о некоем «настоящем отступничестве» Киева от Византии (об этом см.: Podskalsky, 1982: 47)? Боюсь, что можно попасть пальцем в небо.

141 Grumel/Darrouzès, 1989: 486, № 1027 (под 1149 годом); 497 и далее, № 1040 (под 1156 годом; 511, № 1056 (под 1164/65 годом); Poppe, 1980: 343. «Определение древнерусской церкви как имперской церкви полностью обоснованно» – на самом деле едва ли это можно обосновать. Ср. также с. 340: крещение 988 года не подтверждает зависимость (от Византии); Podskalsky, 1982: 48 и далее; Fennel, 1995: 46 и далее.

(Grumel/Darrouzès, 1989: 430, № 970, под 1101 годом). Для Византийской империи Русь была церковной провинцией на северных рубежах, которую необходимо было держать под контролем. В X и XI веках это еще удавалось, да и то с большим трудом.

Насколько опасным было такое положение для империи, свидетельствует болгарский пример. Если посмотреть на географическую карту, ситуация представится более наглядно (Карта 3). Христианский царь Болгарии выказывал вполне серьёзные устремления к независимости. Византия тотчас же отвернулась от него. Император Никифор Фока (963–969) решил с великим князем Святославом (946–972), который был язычником, создать союз против него. Его преемник, Иоанн I Цимисхий (969–976), разрушил в 971 году восточно-болгарское царство со столицей Преславом. Один из регентов был кастрирован. Император Василий II (976–1025) разбил в 1014 году западноболгарского царя Самуила (988–1025) и приказал ослепить 15000 его взятых в плен воинов; лишь каждому сотому был оставлен один глаз, чтобы он мог довести сотню домой. Самуил умер в печали. В 1018 году был создан западноболгарский охридский патриархат, епископский престол в 1037 году был занят греком, богослужение епископа шло на греческом языке. Опасность со стороны Болгарии была устранена.

Однако «русские» варяги усилили эту опасность. Греческий писатель Лев Диакон, свидетель тех событий, видел в великом князе Святославе главного врага.[142] Когда Святослав хотел обосноваться в Болгарии и основал свою резиденцию в Переяславце на южном устье Дуная, Византия направила против него восточных печенегов. Ему необходимо было отступить, и он погиб в битве. Затем, после привычной братоубийственной войны за престолонаследие, при победителе, его сыне Владимире, в 988 году последовало «крещение Руси», и только теперь угроза с Севера казалась устраненной. Теперь могла быть воссоздана митрополия с церковной администрацией, которая по закону подчинялась патриарху в Константинополе. Во всяком случае, таким образом было проще держать этот регион под контролем.

Болгария. Каковы были отношения восточных славян с Болгарией? До конца не выяснено, каким образом болгарские рукописи попадали к восточным славянам. Раньше это представлялось довольно просто. Владимир и Ярослав обращались *«непосредственно к болгарам»* (Голубинский, I 2, 1880: 287–297). На этом основании было сформировано полноценное представление о *«влиянии христианской Болгарии»* (Сперанский, 1928/1929: 525 и далее). Затем якобы началась прямо-таки миссионерская деятельность, оказывалась своего рода помощь в развитии с помощью священников, а также с помощью опередивших этих священников книг (Сперанский, 1929/1929: 529). Этот процесс яко-

[142] О Святославе: Hanak, 1976: 51–54. Здесь указан источник из «Истории» Лео. Poppe, 1976: 213–215.

бы прекратился с упадком Болгарии. Подобная история, опубликованная в 1928 году в пражском журнале «Slavia», несет на себе печать поздних славянофильских настроений, активизировавшихся после войны. Автор этой истории был настолько осторожен в своих высказываниях, что не предоставил доказательств на основании текстов (Сперанский, 1928/1929: 530). Тем не менее, данная история пользовалась долгое время популярностью и, пожалуй, продолжает оказывать влияние.[143] Противовесом этому служит недавняя констатация, что данный вопрос остаётся загадкой, *«for lack of evidence»* (Thomson, 1988/1989: 241).

Однако таким уж загадочным этот вопрос, конечно, не является. По крайней мере, гипотезу относительно миссионерства можно исключить. В самом деле, что должно было побудить болгар поддерживать Киев в X веке своей миссионерской деятельностью, если киевский князь Святослав заключил против них союз с греческим императором? В 967 году они обрушились с войной на Болгарию и приготовились к тому, чтобы надолго обосноваться в стране (Stökl, 1990: 50–52; Fennel, 1995: 6–10, 25–31). Более правдоподобно выглядит обратное предположение. Болгары, когда они обладали еще самостоятельностью как отдельное государство, а Киев был врагом-язычником, не могли иметь особо веских причин, чтобы идти на север; и лишь тогда, когда их государство было разрушено и им ничего больше не оставалось, они могли почувствовать необходимость найти еще одно подходящее место для развития собственной письменности.

Если принять во внимание эти соображения, то в высшей степени вероятно, что в 1018–1037 годы болгарские священнослужители со славянскими книгами в Киеве не появлялись. Это согласуется также и с данными хроник.

Богемия. Здесь должен быть, безусловно, сделан краткий обзор вопросов, касающихся западных контактов Руси, даже если не будет возможности разобрать их детально. В комплексном рассмотрении эти вопросы всё еще не изучались, в то время как южные и – больше всего – северные контакты всегда были на первом плане (Stökl, 1990: 54 и далее, 68 и далее, 87 и далее, 95 и далее; Poppe, 1968; Słownik, IV, 1970: 589–597; Poppe, 1976; Lexikon, V, 1991: стб. 114–118). И всё же, наряду с торговыми отношениями в южном направлении, были с самого начала установлены политические связи с франкско-немецкой империей. Информацию по данному вопросу дают латинские источники.[144] Под рассуждениями о неких протянутых на Запад щупальцах, скорее всего,

[143] Болгарскую гипотезу излагает вначале М. Приселков (1913: 1–76); Ганс Кох (Koch, 1939; 1940); см. также: Николаев, 1949; Stökl, 1990: 63; Podskalsky, 1982: 21; Турилов, 1995. С точки зрения церковной истории с болгарской гипотезой расправился Л. Мюллер: Müller, 1959: 12–17.

[144] Важнейшие из них: Regio von Prüm (ок. 840–915 г.), Chronikon (после 813 г.), ed. F. Kurze. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicum, 1890; по-латински и по-немецки, см.: Quellen, 1975: 179–319; Lexikon, VII, 1995: стб. 579.

следует понимать попытки при такой расстановке политических сил сохранить независимость или же добиться ее. Можно предположить, что сходная ситуация сложилась по отношению к варягам, которые изначально появились в Ингельгейме, придя туда в 839 году из Константинополя с рекомендацией императора; нечто подобное произошло и в случае контакта с Оттоном Великим, который осуществила Ольга в 959 году после ее крещения (955 год); наконец, то же самое касается и той помощи, которой искал изгнанный сын Ярослава Изяслав (1024–1078) у императора Генриха IV. С этой же точки зрения следует рассматривать и многочисленные брачные союзы династического характера, заключенные в XI веке, в первую очередь с Польшей и Венгрией, а также с Францией. Наконец, следует упомянуть попытку миссионерской деятельности Бруно из Кверфурта (около 974–1009) у печенегов в 1007–1008 годы, который перед этим предпринял подобную попытку в отношении великого князя Владимира в Киеве.[145] О контактах с Западом свидетельствует бесспорно уникальный проект изготовления статуй для собора Св. Димитрия во Владимире на Клязьме (XII век).[146]

Литературные связи засвидетельствованы лишь с Богемией. Чешский князь-мученик Вацлав (908–929) почитался на Руси и упоминался в богослужениях.[147] Древнечешская легенда о Вацлаве оказала влияние на Нестора, автора «Жития Бориса и Глеба».[148] Следующее свидетельство – легенда о св. Вите (Kappel,

Annales Bertiniani: 741–882, ed. F. Grat u. A., 1964; по-латински и по-немецки: R. Rau, 1972: 11–287; Lexicon, I, 1980: 661. Liutprand von Cremona (около 920–970/72), Liber Antapodoseos (после 949), ed. J. Becker Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 1915; по-латински и по-немецки: von A. Bauer und R. Rau, 1977, с. 244–495; Lexicon, V, 1991: стб. 2041 и далее. Tietmar von Merseburg (975–1018), Chronik, ed. R. Holtzmann. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicum, NS 9, 1955; по-латински и по-немецки: von Werner Trillmich, 1970; Lexicon, VIII, 1997: стб. 695 и далее. Наиболее значительный обзор см.: Julius Forssmann (1970: 251–253). О дипломатических миссиях к Оттону Великому в 959 и 973 годах см. также: Poppe, 1980: 338; Назаренко, 1987.

[145] Бруно осуществлял миссионерскую деятельность среди язычников в Польше уже начиная с 1001 года, а в 1002 году папа назначил его епископом среди миссионеров. Он служил, прежде всего, в Венгрии. В 1009 году он принял мученическую смерть в районе Сувалок от рук прусских ятвягов. Издание его произведений осуществила И. Карвасиньска, см.: Monumenta, 1969, 1973; Poppe, 1980: 353; Lexicon, II, 1983: стб. 755 и далее.

[146] См.: Słownik, t. IV, 1970: 601 (A. Różycka-Bryzek, Ruś. Sztuka): «Najprawdopodobniej z księstwa litewskiego». Возможна также связь с Фридрихом Барбароссой.

[147] Русская православная церковь почитает Св. Вацлава под именем Вячеслав (прим. перев.). День памяти 28 сентября. По поводу аколуфии см.: Jagić, 1886: 0213–0222.

[148] Об этом прежде всего: Tschižewskij, 1948: 76, 142, 147 и далее, 155. В прим. на с. 191 высказывается предположение, что, возможно, Нестор мог присутствовать даже на славянской мессе Sázava hl. Václav в бенедиктинском монастыре. Однако вряд ли это правдоподобно. Еще более важное замечание: Tschižewskij, 1950.

1974). Никольский в 1930 году сформулировал гипотезу, что летопись Нестора в его древнейшей части восходит к богемским источникам, ведь именно оттуда был получен импульс к христианизации Киева. Однако эта версия обоснованно получила изрядную долю критики.[149] Правда, нет уверенности в том, что критики взяли верх. Следует считать, что связь письменности на церковнославянском языке с Моравией, а возможно, также и с Богемией всё же была. Едва ли, однако, это было больше, чем одно какое-то ответвление.

VI. Восточнославянские центры письменности

Далее следует дать ответ на вопрос, где же возникли *центры письменности* у восточных славян. Историки литературы иногда считают возможным пренебрегать подобными рассуждениями, а литературоведы вообще ведут себя таким образом, как будто литература упала с неба и в определенном смысле повисла в воздухе, и каждому исследователю нужно всего лишь ухватить ее. Но литература развивается в своих институтах, и в первую очередь так было в древние времена. В древние времена не было обыкновения писать, живя в отдалении, как это позже было у козаков, либо живя в горной хижине, как в случае с Гёте. Для того, чтобы писать, нужны были книги.

Русские, однако, создали грандиозное представление о развитии письменности по всей стране. Если в каком-то месте находили надписи на бересте, то наблюдалась тенденция к тому, чтобы считать, что вся Русь умела писать и читать (Тихомиров, 1953). При подсчете совокупного количества книг получалась удивительная и странно высокая цифра 85000 книг (Сапунов, 1955), и поскольку этого еще казалось недостаточно, то другие эксперты в скором времени увеличили эту цифру до 149300 (Жуковская, 1971).[150]

Канцелярии? При поиске возможных институтов, прежде всего, приходят в голову канцелярии при княжеском дворе. Однако едва ли их можно брать в расчет. Документы старше конца XII века не сохранились (см. подраздел «Юридические документы» в главе IV), а до середины XIII века мы не сможем найти ни одной канцелярии. Даже начиная с середины XIII века мы находим их только в непосредственной близости к странам с латинской культурой, на западной окраине Руси (Stökl, 1966).

С гораздо большей степенью вероятности и в первую очередь следует думать о митрополии. Она была единственным административным центром страны. Она была, конечно, греческой, поэтому языковое регулирование не могло исходить непосредственно от нее. И всё же исключительно благодаря существованию

[149] Никольский, 1930: 45 и далее; рец. Г. А. Ильинского, см.: Byzantinoslavica II 1931, с. 432–436. Истрин, 1931. Дискуссия по данному вопросу и литературе см.: Флоря, 1985. – По-новому и более подробно см.: Birnbaum, 1988/89: 507–513, 521 и далее.

[150] Подсчеты количества ягнят, которых с этой целью нужно было резать каждый день, всё еще не обнародованы. С другой стороны, см.: Сапунов, 1955: 331.

митрополии был установлен язык богослужения для всей страны.

Монастыри. Епископские церкви, прежде всего *монастыри*, были теми единственными институтами, в отношении которых можно предположить, что именно они служили целям формирования письменности. Часто упоминается некое раннее сообщение в летописи под 1037 годом. Оно уже цитировалось (подраздел «Пример из летописи за 1037 годом»): у великого князя Ярослава имелось много книг, которые переписывали его писцы, они были переданы в основанный им Софийский собор. Но если это верно, то у славян не должно было бы быть там вовсе никаких книг, поскольку богослужение в митрополичьем соборе велось, конечно же, на греческом языке (Голубинский, I 2, 1880: 617; Fedotov, 1966: 58).

В процессе поисков надежной основы для определения подобных институтов хотелось бы посоветовать быть предельно осторожными, в частности, если принимать в расчет лишь археологические данные (Schott, 1994: 56). Любое сообщение о строительстве церкви или об основании монастыря нельзя принимать без проверки. Следует задаться следующими вопросами: Как долго шло строительство? Является ли указанная дата временем закладки фундамента или же освящения? Как долго просуществовала данная церковь либо данный монастырь? Мы имеем сведения о многочисленных пожарах и скором разрушении строений. Так или иначе, но уж во всяком случае деревянные церкви, в особенности ранней постройки, едва ли возможно представить как скрипторий, библиотеку либо школу.[151]

Согласно тщательно собранным данным Голубинского, которым, правда, уже больше ста лет,[152] для древнейшего периода было подтверждено наличие в то время всего девяти главных каменных приходских церквей, включая и упомянутый Софийский собор в Киеве, а также от 60 до 70 монастырей (ср.: карта 4).[153] Из девяти соборов пять, а из общего числа монастырей семнадцать должны были быть основаны в конце XI века; в первой половине XII века ещё четырнадцать монастырей; во второй половине XII века четыре собора и двадцать монастырей; затем ещё тринадцать монастырей в первой половине XIII века. Половина этих культовых сооружений возникла между 1050 и 1150 годами, прежде всего в Киеве и Новгороде. Другая

[151] В частности, не выглядят убедительно количественные данные Сапунова – 323 церкви (1955: 316) и 127 монастырей (1955: 322). Ср. прим. 153.

[152] Г. Подскальский (Podsk, Aspekte, с. 109) отмечает, что при обращении к монашеству всегда шла речь лишь о духовной стороне, при этом *«не затрагивался вопрос об основании, расширении и устройстве отдельного монастыря»*. Причина: *«потому что мы уже более 70 лет лишены археологических исследований и исторических обобщений на эту тему из ключевого региона русского монашества»*.

[153] Голубинский, 1881: 251–281 (каменные церкви); 626–653 (монастыри). Согласно Л. И. Денисову (1908), к 1240 году имелся в наличии в совокупности 51 монастырь. Макарий (1995а) на с. 668–671 насчитывает 73 монастыря, а на с. 672–674 еще 42 определяет как «Dubia».

половина – в следующем веке на водных путях между обеими столицами, в Смоленске и Полоцке (см. карту 2), а также в Волыни и Галиче на юго-западе, во Владимире Суздальском и Ростове на северо-востоке.

Эти данные, касающиеся внешней истории культовых сооружений, подтверждают вывод, что болгарские рукописи едва ли проникли в страну до 1037 года. Они не дают возможности всерьёз говорить о наличии полноценной письменной традиции у восточных славян до середины XI века. Применительно к следующему веку можно говорить об этой традиции лишь в отношении главных культурных центров – Киева и Новгорода.

Киев. Печерская лавра. Лишь немногие из этих культовых сооружений могут быть упомянуты в контексте разговора о скрипториях. В Киеве это была в первую очередь Печерская лавра (Макарий, II, 1995: 40–86; Иконников, 1869: 92–95, 225–227; Зверинский, II, 1892, № 871: 175–182; Goetz, 1904: 109–112, 145–158; Smolitsch, 1953: 61–65; Podskalsky, 1982: 52–56; Fennel, 1995: 63–68), среди более поздних сооружений, прежде всего, следует назвать Михайловский монастырь в Выдубичах около Киева (Макарий, II, 1995: 85; Зверинский, I, 1892, № 147: с. 125 и далее). Конечно, у нас нет первоначальных сведений о монастырях. Однако информация летописи, касающаяся более позднего периода, опирается на другие источники.[154] Печерская лавра с самого начала находилась в особом положении. Все другие монастыри в стране без исключения были под княжеским патронатом. Каждый князь хотел иметь усыпальницу в своём монастыре. Вследствие этого монастырь находился в зависимом положении, например, при выборе настоятеля, а также в укладе духовной жизни. Только Печерская лавра была основана самими монахами. Этот монастырь был поставлен и жил *«слезами, постом, молитвой и бдением»*, как сообщает хроника.[155] Почтительное отношение к книгам и чтению было приписано Печерской лавре с самого начала.[156]

С течением времени Печерская лавра преобразовалась из местного монастыря в духовный центр страны. В противостоянии князей в их борьбе за высшую власть в Киеве лавра сохраняла независимость, которая значительно усилилась, когда страна в XII веке распалась, и город великого князя был неоднократно сожжен и разграблен войсками из северо-восточной части Владимиро-Суздальской земли (1169, 1208). В первую очередь, как сообщают современники, были похищены книги. Однако именно здесь епископ Владимиро-Суздальский Симон (умер в 1226 году), призванный из Киева,

---

[154] Прежде всего, это «Житие Феодосия Печерского» в Успенском сборнике конца XII века.

[155] ПСРЛ, I, 1962: 159 (под 1051 годом): «суть поставлены слезами, пощеньем, молитвою, бденьем». – Голубинский, I 2, 1880: 466.

[156] См.: Иконников, 1869: 225 и далее. См. начало «Изборника» 1076 года (под ред. С. И. Короткова, М., 1965, с. 151): *«Добро есть, братие, почетание книжное»*.

восхвалял Печерскую лавру как духовное отечество.[157]

Школы? Монашество. Многие охотно рассуждают о том, что на Руси имелись школы и библиотеки.[158] Но это понятия и представления нового времени. Во многих монастырях имелись в наличии книжные фонды, но лишь незначительные, и к тому же их состав был обусловлен определенным целевым назначением. Можно предположить, что в более позднее время некоторые князья были сведущим в литературе; об этом говорится в летописи. Таким образом, небезосновательным было предостережение от того, чтобы усматривать в монастырях реальные образовательные учреждения.

И всё же, снова и снова, всё сводилось к монастырям, поскольку монастырь на Руси *«не мог обойтись без того, чтобы не заботиться об учебе»*, ведь *«ни на князей, ни на духовенство не было возложено обязательство, по-настоящему поддерживать или даже организовывать систематическое школьное образование»*, и только *«в монастырских библиотеках сохранилось подавляющее большинство литературных памятников и их рукописей»*.[159]

Как нам кажется, важнее указывать на монашество как таковое, а не на монашество как институт. Определённо не следует преувеличивать «поэзию монастырей» (Тхоржевский); там, как и в любом другом месте, также были мелочность, тщеславие, домашние интриги. И всё же идеальный проект монашества заключался в их особом духовном призвании, как и в том, что стояло у истоков египетской, сирийской и греческой культуры. Новые столетия, начиная с периода Просвещения, приучили нас к тому, чтобы видеть особый социальный статус монастырей и монахов; упадок монастырей в период позднего Средневековья, в эпоху Реформации и затем вновь в XVII веке учили нас, что это суждение справедливо. Но особый статус во времена Средневековья означал нечто иное. Монах был прообразом христианина. Каждый христианин в христианских странах, а следовательно, каждый человек должен воспринимать монашескую дисциплину как идеал: во внешних проявлениях – в работе и воздержании, в духовном плане – в молитве. То, что имелись в наличии монастыри с монахами, было, говоря современным языком, достижением для всего общества. Они были идеальным источником духовных сил для всей страны (Pod-

157 В Киевском патерике (Абрамович, 1931); переиздание Д. Чижевского (Slav. Propyläen 2), München (Fink) 1963, согласно указателю.

158 Макарий, II, 1995: 97 и далее. См.: Сергей Иринеевич Миропольский (1894); исследование устарело. Голубинский, I 1, 1880: 702–727 (оценивает скептически). Пыпин, I, 1902: 78–81 (оценивает скептически). – Fedotov, 1966: 377–380. Сапунов, 1955: 327 и далее. Слуховский, 1968: 44–56, 154–156 (предостережение от преувеличений и слишком высоких цифр); Brückner, 1909: 8: «никаких школ, никакой учебы».

159 Так писал М. Сперанский в рец. на книгу А. Ванчуры (Wanczura) (глава «Начала и пути школьного образования в древней Руси», с. 87–132, в особенности по поводу сказанного о монастырях на с. 122), см.: Slavia IV 1925/26, с. 823–829; цитата – с. 826 и далее.

skalsky, 1991: 114–121, Poppe, 1980: 344–349).

Новгород. Юго-запад и северо-восток. Близко по значению к Киеву стоит *Новгород*. Согласно господствующей в России научной концепции Новгород стал образовательным центром лишь во второй половине XII века (Лихачев, 1978: 9; 1982: 5; Янин, 1982; Рождественская, 1991). Источники противоречат этой точке зрения. Новгород под влиянием Киева придерживался византийской ориентации, но всё же был крещен, скорее всего, независимо от него (Onasch, 1969: 102–135; Birnbaum, 1988–89; Brückner, 1909: 21). В отличие от Киева, Новгород за всё время своего независимого существования до конца XV века полностью подтвердил своеобразие своей письменной культуры с помощью сохранившихся рукописей и записей, в том числе на таком языке, особенности которого доказывают связь с образовательными центрами Болгарии. Древнейший восточнославянский письменный памятник, Остромирово евангелие-апракос (1056/57), обязан своим происхождением Новгороду. Только здесь памятники юридической письменности представлены во всём их богатом разнообразии. Новгородского происхождения почти все требники и все без исключения записи музыки. Первым проповедником был также новгородец (Лука Жидята, умер в 1059/60 году). Именно там – причем редко в тех регионах, которые непосредственно граничили с южными областями, – были найдены около двухсот берестяных грамот, относящихся к периоду XI–XIII веков. Они предполагают знание староболгарского церковнославянского языка, но язык этих записей – преимущественно разговорный язык восточных славян, причем именно в таком виде он не зафиксирован ни в одном другом месте (Зализняк, 1986: 8, 89–93; 1993; Янин, 1993).[160]

В юго-западном и северо-восточном направлении большого водного пути от Новгорода и Старой Ладоги на севере через Полоцк и Смоленск до Киева простирались большие области миграции в землях Волыни, Галиции и Владимиро-Суздальском княжестве. Оба региона поддерживали, конечно, династические связи и культурную общность со своими центрами – Новгородом и Киевом. Их географическое положение, однако, вызвало возникновение центростремительной тенденции. Владимир Волынский и Галич расположены вдоль русел рек, дававших стране выход к Венгрии и Польше. Города Ростов, Владимир, Суздаль, Рязань расположены в речной системе между верховьями Волги и её притоком Окой, которая, в свою очередь прокладывала путь на восток (см. карту 1). В связи с этой областью в 1147 году впервые упоминается Москва, которая позже станет центром. Великий князь Андрей Боголюбский (1111–1174), хотя и получил в Киеве титул великого князя, однако вскоре покинул его и решил быть первопре-

[160] Тексты на церковнославянском языке см.: Янин–Зализняк, 1993: 193: № 652, 653, 674 (XII–XIII века).

стольным не здесь, а как раз-таки на северо-востоке.

Именно поэтому лишь сто лет спустя после первых упоминаний о монастырях и епископских церквях в Киеве подобные сведения появляются и для этих двух регионов расселения.[161] Наличие письменной традиции в этом регионе подтверждается для более раннего периода, но в таких же скромных масштабах, как в Смоленске[162], Полоцке и Пскове. Это было только начало. Монголо-татарское нашествие свело их на нет.

Константинополь. Иерусалим. Афон. Центры письменности находились, однако, не только внутри страны. Адаптации или переводы на восточнославянский язык могли также создаваться в греческих монастырях: в *Константинополе*, прежде всего в Студийском монастыре, в *Иерусалиме* и в монастыре Святой Екатерины на *Синае* (Дуйчев, 1963).

Исключительную роль в качестве руководящего центра сыграли позже греческие и славянские монастыри так называемой священной горы *Афон*. Когда именно Афон начал выполнять эту важную для славян функцию, не выяснено. Довольно точно определена эта роль для южных славян, для восточных же – лишь частично (Ильинский, 1908: 1–39; Мошин, 1947–1948; 1950; Tachiaos, 1977; Podskalsky, 1982: 51; список литературы, прим. 260; Tachiaos, 1999). Существовало господствующее мнение о том, что первый основатель Киево-Печерской лавры, Св. Антоний из Любеча (982–1073), был на Афоне, и там ему было поручено основать монастырь у себя на родине; подчиняясь этому приказу, он направился в Киев. И поэтому летопись под 1051 годом сообщает: «Печерская лавра возникла по благословению Священной горы».[163] В связи с сообщением в том же самом фрагменте, что Печерская лавра была древнейшей в этой стране, выше упомянутая констатация в хронике подразумевает, что русское монашество в целом было организовано по образцу Афона. Безусловно, Печерская лавра имела на Руси значение главного монастыря в городе, а позже и во всей стране, как и Афон в Византийской империи. Сейчас это мнение оспо-

[161] Согласно Е. Голубинскому (Голубинский I, 2, 1880: 629 и далее), на Волыни один (монастырь) был уже в XI веке; с. 630. Еще один появился в Галиции в XII-м, затем еще два в начале XIII-го века, а после 1240 года еще два; по поводу северо-восточного региона, с. 629: в Муроме один (монастырь) был уже в XI веке, с. 638 и след.; во Владимире на Клязьме – пять в XII веке, один в XIII веке, кроме того, в Суздале в XIII веке – еще один. Христианство пришло в северо-восточных регион достаточно поздно. Первый епископ Ростовский Леонтий (умер в 1080-х годах), грек, так и не смог получить всю полноту власти; о нем см.: Словарь, 1987: 29 и далее. Е. Голубинский указывает на наличие соборных церквей во Владимире Волынском до 1160 года (с. 263); во Владимире на Клязьме в 1158/60 годах (с. 277), в Ростове – в 1160/87 (с. 280), в Муроме – до 1174 года (с. 262), в Рязани в 1195 году (там же), в Галиче – в 1219 году (с. 264).

[162] См. о Смоленске: Милютенко, 1993: 121–128. Здесь, правда, идет речь об одной украинской рукописи конца XVIII века.

[163] ПСРЛ, I, 1962: 159: *«есть же монастырь Печерский от благословенья Святыя Горы пошел»*.

рено.[164] Несомненным, однако, остается то, что компилятор Лаврентий в 1377 году имел в виду Афон и, по крайней мере, к этому времени русское монашество установило связи со Священной горой.

С XI века здесь находится маленькая восточнославянская пустынь (скит) Ксилургу, а большой Монастырь Пантелеймона существует с 1169 года. Единственный инвентарный список для восточнославянского монастыря, который дошел до нас с древнейших времен, был обнаружен в этом восточнославянском монастыре на Афоне. Содержащийся в нем список книг содержит в себе, среди прочего, пять рукописных книг «Апостол», – а ведь как для одного монастыря, так даже четыре книги было бы слишком много. На этом основании был сделан вывод, что здесь находился скрипторий, который обеспечивал книгами восточнославянские монастыри.[165]

Выводы

Какие же выводы о литературном своеобразии Киевской Руси, о ее духовной сущности следует сделать из всего выше сказанного?

Заимствованное и своё. Иначе, нежели все историки литературы и литературоведы, рассуждал историк церкви Голубинский в 1901 году: *«Мы получили вместе <с другими европейскими народами> одно и то же христианство <…> Но отличительною чертой и общею принадлежностью народов* <к Европе> *было то, что они имели просвещение. Почему же только мы одни в их семействе остались без сего просвещения? <…> Лежит ли это на нашей ответственности или нет? Приятно и желательно было бы отвечать со спокойною совестью решительным нет; к сожалению, не кривя душой, отвечать так мы не найдем возможным»*. И далее: Запад *«остался преемником западной Римской империи. Призванный принять на себя обязанность быть воскресителем и продолжателем этой империи, он действительно осуществил это в лице Карла Великого, приняв на себя свою обязанность позаботиться о том главнейшем, что было ему завещано Римом, т. е. о (духовном) просвещении. <…> А Греки не объединяли с собой принимавших от них христианство варваров (так, как это делал Рим). <…> Мы не были приготовлены к тому, чтобы перенять <роль продолжателя духовного просвещения точно так же в ситуации предшествова-*

[164] Bosley, A History of St. Theodosij and Antonij of the Kievan Caves Monastery, from the Eleventh to the Fifteenth Century, Yale Univ. (машинопись; цит. по: Podskalsky, 1991: 112, прим. 8): Bosley, 1987. Г. Подскальский (Podskalsky, 1991: 113) пишет о том, что жития (Св.) Антония «не существовало в природе». – См. также: Thomson, 1995: 649–658. Основная мысль: та гора возле Владимира Волынского, которую Томсон предлагает считать «священной горой», была, конечно, ближе к Киеву, но всё-таки и Афон тоже не может полностью не приниматься в расчет.

[165] Первичная информация: Описание, 1846; Русские, 1853; Иконников, 1869: 59. Описание инвентаря см.: Мошин, 1950, XI: 36.

ния Константинополя>, как приготовлен был к своей роли Запад. <…> Восточная империя была сама по себе, <…> мы же были дополнением к ней совершенно внешним и так сказать случайным, были нечто только добавочное и не имеющее в ней исторического смысла и значения. … Мы не позаботились о просвещении и нашли возможным прожить и без него».[166] А в другом фрагменте – лаконично, причиной тому – «наша косность» (с. 288).

Эта редкая в своей откровенности оценка ситуации сразу же позволяет нам ощутить, насколько глубоко она пронизана чувством русской исторической скорби XIX века. После революции уже, конечно, не осталось места ни для чего подобного. Так же легко можно понять причину недобросовестных преувеличений. Можно вспомнить «Слово» митрополита Илариона, который усматривал в своём народе детище божественной благодати: ведь теперь он оценивается не с точки зрения Закона, который отделяет иноземцев от соотечественников, – теперь он среди других просвещенных (верой Христа) рассматривается через призму Благодати. Или вспомним еще Владимирского епископа Симона, рассуждавшего в послании, адресованном в его родной монастырь: это был наш общий дом, наше отечество, и даже стоя на пороге его, мы были, как в раю, непосредственно связаны с Богом. Вспоминается также вызывающая изумление духовная сила русских монахов, которые в течение последующих веков, продвигаясь по рекам, пробираясь сквозь леса, осваивали земли на севере Руси, и именно это стало духовным стержнем для всего народа вплоть до эпохи Петра Великого.

И всё же то, что высказал Голубинский, действительно справедливо.[167] Если освободить его мысли от присущей этой нации эмоциональности и соотнести их с основополагающими историческими условиями, тогда можно было бы сказать следующее:

Перед принятием христианства у славян в их бытии не было своей собственной истории. Когда же они вступили на путь исторического развития, они жили в том мире, который уже получил свои исторические формы от римской империи, – как на западе, так и на востоке. Одни размещались на римских территориях (южные славяне, позже чехи, полабы и поморяне, а также венгры), то есть занимали не свободные от исторического наследия, а уже упорядоченные до этого момента административные пространства, основные центры которых находились преимущественно вне области их расселения. Другие жили за пределами империй (поляки и восточные славяне) и таким образом были их преддверием, опять же как на востоке, так и на западе. И,

[166] Голубинский, 1880: 713–719. Цитата приводится по оригиналу книги Е. Е. Голубинского с необходимыми корректировками, позволяющими видеть степень изменения оригинального текста Гансом Роте. Добавления или изменения в тексте Е. Голубинского, сделанные самим автором (Г. Роте), заключаются в треугольные скобки, добавления, сделанные переводчиком, – в круглые. – *Прим. перев.*

[167] Этот вопрос затрагивался Георгием Флоровским, см.: Florovsky, 1962: 8–10.

кроме того, они всегда были зависимы от обеих империй. История славян в эпоху Средневековья *«никогда не представляла собой автономного и свободного развития по своей собственной модели. Они никогда не могли быть свободными от тех условий развития, которые им навязывались империями»*.[168]

Эти обстоятельства могут быть восприняты и как сила, и как слабость империи, а также как те самые щупальца, которые славяне, также со стороны Киева и Новгорода, всегда протягивали на запад, чтобы завоевать свободное пространство. Например, нас учат, что в IX веке существовала Великоморавская империя и что в X веке (русские утверждают, что в IX) существовало Киевское государство или Киевская монархия. Это понятно и естественно. Но тогда следует переместить понимание того, как оно возникло в ходе исторического развития, на другую исходную точку. Но делать этого нельзя. Концепции относительно первоистоков должны всё же основываться на том, где возникли источники и где формируется история. Разве Великоморавская империя была чем-то иным, нежели продуктом распада франкской империи? Ее возрождение или непредвиденные катастрофы, завоевание этой страны Венгрией или земель восточных славян монголами – всё это стало логическим завершением. Было ли первое государство болгар чем-то иным, нежели результатом слабости Византийской империи? Когда она затем вновь усилилась и вспомнила о своём положении, то в течение длительного времени уже ничего нельзя было изменить. И точно так же обстояло дело с так называемой Кивской монархией – мог ли кто бы то ни было до XV века осмелиться заявить, что вместо священного достоинства империи возможно утвердить некое государство на базе его собственного права и собственной идеи? Было ли это государство с самого начала или когда-нибудь согласно конституции или каким-либо принципам чем-то иным, нежели все более и более уязвимым семейным союзом, который сплачивался внешними торговыми интересами, а также соперничеством братьев? И вот нападают жестокие монголы, и тогда этому государственному образованию практически приходит конец. Конечно, на северо-востоке остался еще Новгород, а на юго-западе – Галич и Волынь с их западными связями, которые теперь укрепились. Параллели между Моравией и Киевом бросаются в глаза.

Была ли Русь, если присмотреться к ее письменной культуре, действительно чем-то большим, нежели церковной провинцией Византии, зависимой в своей образованности от воли миссионеров, а также от духовной щедрости Константинополя, да к тому же еще и от готовности позволить обогатить себя этой щедростью? Несомненно, в восточнославянской письменной культуре взошли ростки русской литературы, сформировались собственные ин-

168 Мысль, высказанная здесь автором, первоначально была опубликована: Rothe, 1995: 81.

ституты, собственная патриотическая идея. Однако же призывный голос, возвысивший в то время «русичей» в «собственном литературном языке», прозвучал для них из Византии, а также из подвергшейся византийскому влиянию Болгарии.

Если, находясь по другую сторону романтического национального мышления, попытаться сформулировать эту исходную точку зрения о первоистоках, то, как нам кажется, оба эти примера – как западнославянская Моравия, так и восточнославянская Русь – будут, кроме всего прочего, весьма поучительными. Изначально оба эти региона располагаются вне территории империи: Моравия – непосредственно на северной границе, Русь – далеко за ее пределами. Благодаря христианизации оба они были включены (причем не только политически) в хитросплетения отношений зависимости от империи, а также приобщены и к ее духовным истокам. И именно они получили доступ к этим истокам, они пришли к выводу, что стоят на своей собственной основе. И вот зарождается – как это ни парадоксально, в переводах и подражаниях – нечто своё, и это своё начинает утверждаться по ту сторону от границ империи, начинает развиваться самостоятельно. Когда пение зазвучало со строго определенной высотой звука, тогда был найден и свой собственный голос.

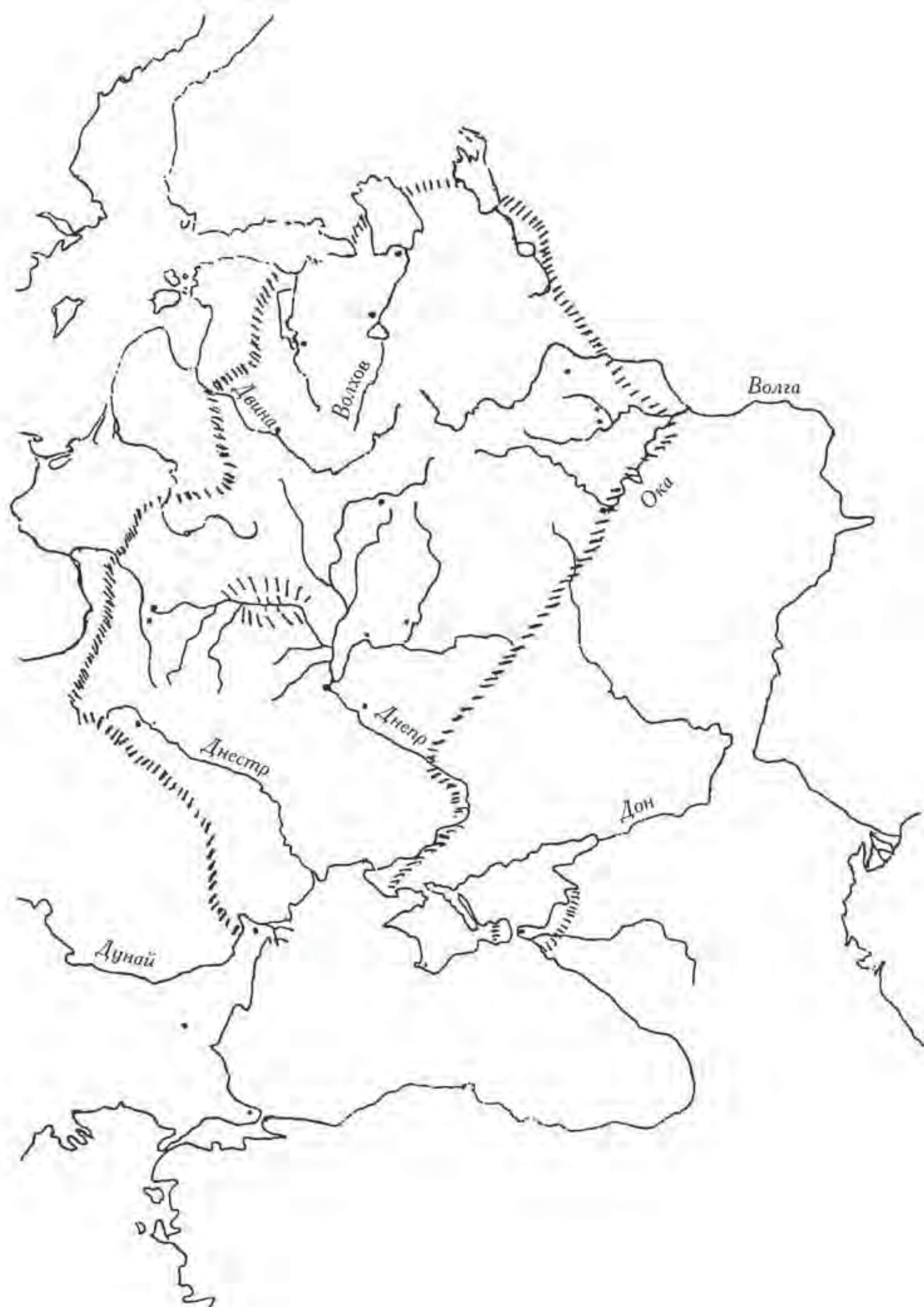
Что такое «древнерусская литература»? Так что же следует понимать под «древнерусской литературой»? Ничто иное, как развитие в некоторых религиозных центрах *письменной традиции*, которая в отдельных епархиях (изначально в Новгороде и Киеве, а позже в Галиче, Смоленске и Владимиро-Суздальской земле) сформировала *своеобразную письменную культуру*. Ничто иное, как развитие общеупотребительного *культового языка*, который едва ли использовался в стране как разговорный язык, но воспринял свою грамматическую и духовную форму у южных славян, получивших образование по византийскому образцу. Этот культовый язык передвинул всё написанное в своего рода сумерки, позволив созданным на нем текстам выглядеть священными, но одновременно чужеродными, а нередко и непонятными. Славяне подпитывались в широком смысле *чужими источниками* и были ориентированы на *иноземные центры*. Точкой отсчета при этом были правовые документы, то есть попытка создать правовую основу для государства, а также упорядоченная согласно канону литургия, то есть письменно установленный порядок богослужения, который единообразно объединил всю страну как одно целое с конца XI века. Благодаря этому церковному праву даже после монгольского нашествия она всё еще продолжала оставаться и существовать как нечто единое.

Эти источники – варяжские, греческие, южно- и западнославянские – были славянизированы, либо, соответственно, восточнославянизированы. При этом последовательного развития мы не наблюдаем. Можно заметить, как в дальнейшем центры письменности становятся *образовательными центрами и источни-*

ками духовной силы, прежде всего в Киевской Печерской лавре, а также в Новгородской ремесленно-торговой республике, но этот процесс, однако, не был завершен. Все эти центры, за исключением Печерской лавры, имели местное значение, даже если их объединял общий язык богослужения. Это было всё во всём – и это было не более, чем *создание основы для возникновения литературы* в различных регионах на едином для всех языке.

Но, конечно, это немало. Ведь до принятия христианства царило многоязычие и возможен был лишь племенной образ жизни да обязанность платить дань, будучи под властью иноземного господства, а письменность, если даже она и существовала, то не пустила еще своих корней и не оставила никаких следов своего существования, наконец, не заметно было никакой правовой базы. В противоположность всему этому, со времен христианизации вплоть до распада Киевского государства произошли грандиозные изменения. Постепенно сформировалась – пусть пока что лишь в отдельных центрах, практически не связанных между собой – идея *единого целого*, способного, казалось, внутренне объединить эти отдельные центры в одну страну не только благодаря единому языку. Сама эта идея придавала свежие силы, чтобы вновь осознать экзистенцию этой страны в ее величии: христианская вера (воссияла) в новой стране, которая жила теперь среди христианских народов непосредственно пред лицем Господа и которая с самого начала призавана была противостоять опасности с востока. Затем эта идея, опять же довольно парадоксальным образом, овладела общественным сознанием лишь в тот момент, когда власть в этой стране рухнула под нашествием монголов, и теперь все без исключения (в том числе Новгород и Галич Волынский) в течение двух веков обязаны были платить дань. Именно это бедствие стимулировало зарождение объединительной силы.

Отдельные центры, в их внешней связи с Константинополем, Иерусалимом и Св. горой Афон, а также в их постепенно формирующейся внутренней связи, создали ту основу, на которой в XIV и XV веках возникло русское Великое Княжество Московское. Письменная культура и своеобразие духовной жизни этого государства были, несомненно, настолько же богатыми и настолько же ограниченными, как и те корни, из которых они произросли.



Карта 1: Примерная область расселения восточных славян около 1000 года (см.: Martin Gilbert, Atlas of Russian History, № 14)

Карта 2: Варяжская Русь около 900 года в пределах области расселения восточных славян (см.: Martin Gilbert, Atlas of Russian History, № 12)

Карта 3: Византийская империя при Василии II около 1025 года (см.: Ostrogorsky, History of the Byzantine State, 1968). –.–.–.–.– : граница империи

Карта 4: Каменные церкви и монастыри в 1050–1250 годы (†: резиденция епископа; ‡: митрополия).
В нижеследующей легенде:
Δ: каменные церкви, общее количество / из них до 1150 года;
□: монастыри, общее количество / из них до 1150 года.

1. Киев Δ 25/16; □ 17/11
2. Новгород Δ 28/9; □ 16/10; номинально в 1165 году
3. Чернигов Δ 3/2; □ 4/1
4. Переяславль (русск.) Δ 6/5; □ 2/2
5. Смоленск Δ 4/1; □ 5/0
6. Полоцк Δ 3/1; □ 1/1
7. Псков Δ 2/1; □ 1/0
8. Ладога Δ 2/?;□ 5/1
9. Владимир Волынский Δ 2/1?; □ 1/1
10. Владимир на Клязьме Δ 17/0; □ 6/5
11. Рязань Δ 1/0; □ ?
12. Галич Δ 1/0; □ 5/1
13. Туров Δ 0; □ 1/1
14. Ростов Δ 0; □ 1/1
15. Суздаль

a. Херсон
b. Преслав
c. Охрид
d. Переяславец
e. Константинополь

Литература

1. Абрамович, Д. (1931). Києво-Печерський патерик. Київ.
2. Адрианова-Перетц, В. П. (1962). Владимир Николаевич Перетц (1870–1935) // В. Н. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. – М.–Л. – С. 3–7, 206–233 (библиография).
3. Алексеев, А. А. (1988). Из истории русской переводческой школы XII в. // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ) 41. – С. 154–196.
4. Алексеев, А. А. (1996). Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Фр. Дж. Томсона «Made in Russia») // ТОДРЛ 49. – С. 278–296.
5. Алексеев, А. А. (1999а). По поводу статьи Х. Г. Ланта «Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси» // ТОДРЛ 51. – С. 442–445.
6. Алексеев, А. А. (1999б). Текстология славянской библии (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A N. F. 24). – Köln.
7. Апракос Мстислава Великого (1983). / под ред. Л. П. Жуковской. – М.
8. Архангельский А.С. (1904). Труды академика А.Н. Пыпина в области истории русской литературы // Журнал Министерства народного просвещения, № 2. – С. 73–125.
9. Архангельский, А. С. (1888). К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. – СПб.
10. Архангельский, А. С. (1890). Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. – СПб. – Т. I–II, 1889; Т. III–IV.
11. Архангельский, А. С. (1916). Введение в историю русской литературы. – Т. I: История литературы как наука. Очерк научных изучений в области истории русской литературы. – Петроград.
12. Археографический ежегодник за 1996 год. (1997). – М.
13. Ашнин, Ф. Д., Алпатов, В. М. (1994). «Дело славистов». 30-е годы / под ред. Н. И. Толстого. – М.
14. Баренбаум, И. Е., Давыдова, Т. Е. (1960). История книги (Учебное пособие). – М.
15. Баузе, Ф. Г. (1796). Oratio de Russia ante hoc saeculum non prorsus inculta, nec parum adeo de litteris earumque studiis merita. – M.
16. Белоброва, О. А. (1999). Андрей Критский в древнерусской литературе и искусстве // ТОДРЛ 51. – С. 206–220.
17. Бельчиков, Н. Ф., Бегунов, Ю. К. Рождественская, Н. П. (1963). Справочник-указатель печатных описаний славяно-русских рукописей. – М.–Л.
18. Бирнбаум, Х., Романчук, Р. (1997). Кем был загадочный Даниил Заточник? (К вопросу о культуре чтения в Древней Руси). – ТОДРЛ 50. – С. 576–602.
19. Бороздин, А. К. (1908). История русской литературы. – Т. I–II. – М.
20. Бражников, М. В. (1949). Пути развития и задачи расшифровки знаменного роспева XII–XIII веков. – М.
21. Бражников, М. В. (1955). Благовещенский кондакарь. Фотовоспроизведение рукописи (ГПБ, Отдел рукописей). – Л.
22. Брайловский, С. Н. (1896). Кто был первый русский библиограф? // Русский филологический вестник. – Т. 36. – № 3–4. – С. 224–231.
23. Буслаев, Ф. И. (1861а). Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – Т. I: Русская народная поэзия. – Спб.
24. Буслаев, Ф. И. (1861б). О народной поэзии в древнерусской литературе. (Речь в Московском университете 12.1.1859) // Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – Т. II: Древнерусская народная литература и искусство. – Спб. – С. 1–63.

25. Буслаев, Ф. И. (1990). О литературе: Исследования; Статьи / под ред. Э. Афанасьева. – М.
26. Введение в историю русского языка (1927). (Spisy Filosofické Fakulty Masarykovy University v Brně, 20). – Брно; 2-е изд. – М., 1969.
27. Владимиров, П. В. (1890). Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII столетия (Чтения в Историческом Обществе Нестора Летописца. Т. IV). – Киев.
28. Владимиров, П. В. (1896). Введение в историю русской словесности. – Киев.
29. Власовський, І. (1955). Нарис історії української православної церкви. – Т. 1. – Нью-Йорк.
30. Водовозов, Н. В. (1966). История древнерусской литературы. – М.
31. Водолазкин, Е. Г. (1992). Хроника Амартола в новонайденных списках // ТОДРЛ 45. – С. 322–332.
32. Волков, Н. В. (1897). Статистическия сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI–XIV вв. и их указатель (ПДП 123), Спб.
33. Востоков, А. Х. (1842). Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. – СПб.
34. Вялова, С. О. (1988). Глаголические рукописи XI–XVI веков в хранилищах СССР // Археографический ежегодник за 1987 год. – М. – С. 186–188.
35. Галахов, А. Д. (1863). История русской словесности, древней и новой. – Т. 1.
36. Герцман, Е. В. (1991/1992). Византия и Русь. К проблеме музыкально-художественных контактов в XI–XIII веках // Cyrillomethodianum XV/XVI. – С. 241–256.
37. Герцман, Е. В (1996а). В поисках песнопений церкви. Преосвященный Порфирий Успенский и его коллекция древних музыкальных рукописей. – СПб.
38. Герцман, Е. В (1996б). Греческие музыкальные рукописи Петербурга. Каталог I: Русская Национальная Библиотека. – СПб.
39. Глубоковский, Н. Н. (1928). Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – Варшава.
40. Глубоковский, Н. Н. (1995). Славянская Библия // Учёные записки Российского православного университета св. ап. Иоанна Богослова. – Вып. 1. – М. – С. 43–57.
41. Голубинский, Е. Е. (1880). История русской церкви. – Т. I, 1. – М.
42. Голубинский, Е. Е. (1881). История русской церкви. Т. I, 2. – М.
43. Гордиенко, Н. С. (1984). «Крещение Руси». Факты против легенд и мифов. Полемические заметки. – Л.
44. Горский А.В., Невоструев К.И. (1869). Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. III: Книги богослужебные. Ч. 1. – М.
45. Грамоты Великого Новгорода и Пскова (1949). Под ред. С. Н. Валка. – М.-Л.
46. Гранстрем, Е. Е. (1970). Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом»? // ТОДРЛ. – Т. 25. – С. 20–28.
47. Гранстрем, Е. Е. (1974). Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XIV вв.) // ТОДРЛ 29. – С. 186–193.
48. Гранстрем, Е. Е. (1980). Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XV вв.) // ТОДРЛ 35. – С. 345–375.
49. Гудзий, Н. К. (1950). История древней русской литературы. – 4-е изд.: М.
50. Давыдова, С. А. (1990). Патериковые чтения древнерусского «Пролога» // ТОДРЛ 43. – С. 263–281.
51. Давыдова, С. А. (1999). Византийский Синаксарь и его судьба на Руси // ТОДРЛ 51. – С. 58–79.
52. Давыдова, С. А., Черторицкая, Т. В. (1993). К истории Синаксаря // ТОДРЛ 47. – С. 151–163.
53. Данилов, В. В. (1956). Хронологический список трудов академика В. М. Истрина // ТОДРЛ. – Т. XII. – С. 586–593.

54. Денисов, Л. И. (1908). Православные монастыри Российской империи. Полный список. – М.
55. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований (1906–1907). – Т. I. Вып. 1–3. – Спб.
56. Дуйчев, И. (1963). Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДРЛ XIX. – С. 107–129.
57. Дурново, Н. Н. (1924). Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка // Южнословенски филолог. – Т. IV. – С. 72–95.
58. Дурново, Н. Н. (1925). Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка // Южнословенски филолог.– Т. V.– С. 93–117.
59. Дурново, Н. Н. (1926). Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка // Южнословенски филолог. – Т. VI. – 1926. – С. 11–64.
60. Евгений (Болховитинов, Е. А.). (1818). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. – Т. I–II. – СПб.
61. Евсеев, И. Е. (1995). Рукописное предание Славянской Библии // Ученые записки Российского Православного Университета св. ап. Иоанна Богослова. – Вып. 1. – М. – С. 5–28.
62. Жуковская, Л. П. (1971). Сколько книг было в древней Руси? // Русская речь. – № 1. – С. 73–80.
63. Жуковская, Л. П. (1976). Текстология и язык древнейших славянских памятников. – М.
64. Журавлёв, В. К. (1962). Григорий Андреевич Ильинский (1876–1937) (Замечательные ученые Московского университета, 30). – М.
65. Зализняк, А. А. (1986). Предисловие // Зализняк, А. А., Ланин, В. Л. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 годов). – М. – С. 3–10.
66. Зализняк, А. А. (1993). К изучению языка берестяных грамот // Янин, В. Л., Зализняк, А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 годов). – М. – С. 190–319.
67. Залмина, М. А. (1997а). Литература о жизни и трудах ак. Д. С. Лихачева за 1988–1996 гг. // ТОДРЛ 50. – С. 71–83.
68. Залмина, М. А. (1997б). Хронологический список трудов ак. Д. С. Лихачева за 1988–1996 гг. // ТОДРЛ 50. – С. 40–70.
69. Зверинский, В. В. (1892). Материал для историко-топографического изследования о православяных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. – Спб. – Т. I–II.
70. Зверинский, В. В. (1897). Материал для историко-топографического изследования о православяных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. – Спб. Т. III.
71. Зимин, А. А. (1953). Памятники права феодально-раздробленной Руси XII–XV веков. – М.
72. Зимина, В. Г. (2006). К читателю // Зимин А. А. Слово о полку Игореве. СПб. – С. 3–4.
73. Златанова, Р. (1998). Старобългарският перевод на Стария Завет. Т. 1: Книга на дванадесете пророци с тълкования. – София.
74. Иванов, С. А., Турилов, А. А. (1996). Переводная литература у южных и восточных славян в эпоху раннего Средневековья // Очерки истории культуры славян. – М. – С. 276–298.
75. Изборник 1076 года. (1965). Изд. подгот. В. С. Голышенко и др. / под ред. С. И. Коткова. – М.
76. Иконников, В. С. (1869). Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. – Киев.
77. Иконников, В. С. (1871). Скептическая школа в русской историографии. – Киев.

78. Иконников, В. С. (1891). Опыт русской историографии. Т. I, 1–2. – Киев.
79. Иконников, В. С. (1908). Опыт русской историографии. Т. II, 1–2. – Киев.
80. Ильинский, Г. А. (1908). Значение Афона в истории славянской письменности // Журнал Министерства народного просвещения. – № 11. – С. 1–39.
81. Ильинский, Г. А. (1929). Погодинские кирилловско-глаголические листки // Byzantinoslavica I. – С. 86–117.
82. Ильинский, Г. А. (1934). Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии / под ред. с доп. М. Г. Попруженка и Ст. М. Романского. – София.
83. Иннокентий (Павлов), игумен (1995). Заметки к статье Н. Н. Глубоковского «Славянская Библия». / Учёные записки Российского православного университета св. ап. Иоанна Богослова. – Вып. 1. – М. – С. 35–42.
84. Ипатьевская летопись. 2-е изд. / под ред. А. А. Шахматова. – СПб, 1908. = М.,1962.
85. История русской литературы (Академия наук) (1941). – Т. 1. – М.–Л.
86. История русской литературы (АН) (1958). – В 3-х т. / под ред. Д. Д. Благого. – М.–Л. – Т. 1.
87. Истрин, В. М. (1922). Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (11–13 вв.). – Петроград.
88. Истрин, В. М. (1923). Замечания о начале русского летописания // Известия Академии наук. – Т. 26. – С. 45–102.
89. Истрин, В. М. (1924). Замечания о начале русского летописания // Известия Академии наук. Т. 27.– С. 207–251.
90. Истрин, В. М. (1931). Моравская история славян и история Поляно-Руси, как предполагаемые источники русской летописи // Byzantinoslavica, III. – С. 308–332.
91. Ищенко Д. С. (1976). Устав Студийский по списку XII в. (фрагменты) // Источники по истории русского языка. – М. – С. 109–130.
92. Казанский, П. С. (1855). История православного монашества, от основания Печерской обители преп. Антонием до основания Лавры Св. Троицы преп. Сергием. – М.
93. Калайдович, К. Ф. (1815). Русские достопамятности. Т. 1. – М.
94. Калайдович, К. Ф. (1821). Памятники российской словесности XII в. – М.
95. Калайдович, К. Ф. (1824). Иоанн, экзарх болгарский. – М.
96. Калайдович, К. Ф., Строев, П. М. (1825). Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве, в библиотеке графа Ф. А. Толстого. – М.
97. Кароткі У. Г. (2013). Беларуская літаратура і гісторыя. – Мінск.
98. Карский, Е. Ф. (1930). Русская Правда по древнейшему списку. Введение, текст, снимки, объяснения, указатели авторов и словарного состава. – Л.
99. Карташев, А. (1959). Очерки по истории русской церкви. – Т. 1. – Париж.
100. Каштанов, С. М. (1972). О процедуре заключения договоров между Византией и Русью в X веке // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. Сб. статей, посв. Л. В. Черепнину / под ред. В. Т. Пашуто. – М. – С. 209–215.
101. Кеппен П. (1819). Материалы для истории просвещения в России. – Вып. 1: Обозрение источников для составления российской словесности. – СПб.
102. Кеппен П. (1825–1826). Материалы для истории просвещения в России. –Вып. 2: Библиографические листы № 1–46. – СПб.
103. Кеппен П. (1827). Материалы для истории просвещения в России. – Вып. 1: Обозрение источников для составления российской словесности. Вып. 3. – СПб.
104. Краткая литературная энциклопедия (1962–1978).: В 9 т. – М.: Сов. Энцикл.
105. Кузьмин, А. (1988). «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. – М.
106. Кузьмина, В. Д. (1956). Хронологический список трудов академика М. Н. Сперанского // ТОДРЛ. – Т. XII. – С. 594–612.

107. Купреянова, Е. Н. (1976). Литература древней Руси // Купреянова, Е. Н., Макогоненко, Г. П. Национальное своеобразие в литературе. – С. 9–97.
108. Кусков, В. В. (1977). История древнерусской литературы. Учебник для студентов. 3-е изд. – М.
109. Лант, Х. Г. (1999). Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси (По поводу статьи А. А. Алексеева) // ТОДРЛ. – Вып. 51. – С. 435–441.
110. Левченко, М. В. (1956). Очерки по истории русско-византийских отношений / под ред. М. Н. Тихомирова. – М.
111. Лекции Ф. И. Буслаева Е. И. В. наследнику цесаревичу Николаю Александровичу (1859–1860 г.) (1904). // Старина и новизна. – Кн. 8.
112. Летописи русской литературы и древностей (1859). / Под ред. Н. С. Тихонравова. – Т. I. – М.
113. Литература Древней Руси. Источниковедение. Сборник научных трудов (1988). / Под ред. Д. С. Лихачева. – Л.
114. Литературная энциклопедия (1929–1939).: В 11 т. – [М.].
115. Лихачев, Д. С. (1978). Величие древней литературы // Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. – М. – С. 5–20.
116. Лихачев, Д. С. (1980). Литература эпохи «Слова о полку Игореве» // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М. – С. 5–22.
117. Лихачев, Д. С. (1981а). Литература времени национального подъёма // Памятники литературы Древней Руси: XIV – середина XV века. – М. – С. 5–26.
118. Лихачев, Д. С. (1981б). Литература трагического века в истории России // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М. – С. 5–26.
119. Лихачев, Д. С. (1982). Литература эпохи исторических размышлений // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. – М. – С. 5–20.
120. Лихачев, Д. С. (1984). Эпоха решительного подъёма общественного значения литературы // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. – М. – С. 5–18.
121. Лихачев, Д. С. (1985). Литература «государственного устроения» (середина XVI века) // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века. – М. – С. 5–16.
122. Лихачев, Д. С. (1987а). Избранные работы. – Т. I – III. – Л.
123. Лихачев, Д. С. (1987б). Подступы к решительным переменам в строении литературы // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI – начало XVII веков. – М. – С. 5–22.
124. Лихачев, Д. С., Дробленкова, Н. Ф. (1970). Пути изучения древнерусской литературы и письменности. – Л.
125. Лужницький, Г. (1954). Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. – Филадельфия.
126. Лурье, Я. С. (1990). Схема исторического летописания А. А. Шахматова и М. Д. Присёлкова и задачи дальнейшего исследования летописей // ТОДРЛ 44. – С. 185–195.
127. Макарий (1846–1847). История русской церкви: в XII т. – Т. I–III. – СПб.; репринт: Dusseldorf, 1968–1969.
128. Макарий (1994). История русской церкви. – Кн. I / под ред. С. А. Беляева. – М., 1994.
129. Макарий (1995а). История русской церкви. Кн. II / под ред. А. В. Назаренко. – М.
130. Макарий (1995б). История русской церкви. Кн. III / под ред. А. А. Турилова. – М.
131. Максимович, К. А. (1998а). К проблеме происхождения древнейшего славянского перевода Пандект Никона Черногорца // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. – М. – С. 398–412.
132. Максимович, К. А. (1998б). Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (Юридические тексты). – М.

133. Максимович, М. А. (1839). История древнерусской словесности. – Киев.
134. Максимович, М. А. (1880). Собрание сочинений. – Т. 1. – Киев.
135. Международная конференция «Крит, Восточное Средиземноморье и Россия в XVII в.» Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства московских собраний (1995). Сост. и отв. ред. Б.Л. Фонкич. – М.
136. Мезьер, А. В. (1899). Русская словесность с XI по XIX столетия включительно. Библиографический указатель русской словесности в связи с историей литературы и критикой. – Т. 1: Русская словесность с XI по XVIII век. – Спб.
137. Мельникова, Е. А. (1989). Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX–XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987 год. – М. – С. 260–268.
138. Металлов, В. М. (1912). Русская симиография. – М.
139. Мещерский, Н. А. (1978). Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков. (Учебное пособие). – Л.
140. Милютенко, Н. И. (1993). Рассказ о прозрении Ростиславичей на Смядыни (к истории Смоленской литературы XII в.) // ТОДРЛ 48. – С. 121–128.
141. Миропольский, С. И. (1894). Очерк истории церковно-приходской школы от перваго ея возникновения на Руси до настоящего времени. Вып. I: От основания школ при Св. Владимире до монгольскаго ига. – СПб.
142. Момина М. А. (1992). Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ 45. – С. 200–219.
143. Мошин, В. А. (1931). Варяго-русский вопрос // Slavia. – Т. X. – С. 109–136, 343–379, 501–537.
144. Мошин, В. А. (1947–1948). Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Byzantinoslavica IX. – С. 35–85.
145. Мошин, В. А. (1950). Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Byzantinoslavica; XI. – С. 32–60.
146. Мюллер, Л. (1995). Значение Библии для христианства на Руси (от крещения до 1240 года) // Славяноведение. – № 2. – С. 3–11.
147. Назаренко, А. В. (1987). Русь и Германия в 70-е годы X в. // Russia mediaevalis, VI 1. – С. 38–89.
148. Незеленов, А. И. (1893). История русской словесности для учебных заведений. – Т. 1: С древнейших времен до Карамзина. – М.
149. Нечунаева, Н. А. (1990). Некоторые особенности русских списков минеи // Функциональные и семантические проблемы описания русского языка (Труды по русской и славянской филологии). – Дорпат/Тарту. – С. 131–138.
150. Нечунаева, Н. А. (1993а). Лексическая вариативность в списках майской минеи и «Материалы для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского // Славянские языки, письменность и культура. – Киев. – С. 196–200.
151. Нечунаева, Н. А. (1993б). Минейный список XII в. на фоне синхронных древнерусских текстов // Русский язык донационального периода (Межвузовский сборник). – Пбг. – С. 188–198.
152. Нечунаева, Н. А. (1998а). Майская Минея и рукопись Q.p.I.25 из собрания А. Ф. Гильфердинга // Русь и южные славяне (в честь В. А. Мошина). – СПб. – С. 329–339.
153. Нечунаева, Н. А. (1998б). Путятина минея в истории русского языка // Язык и текст. Межвузовский сборник (в честь В. В. Колесова). – СПб. – С. 80–91.
154. Николаев, В. (1949). Славянобългарският фактор в християнизацията на Киевска Русия. – София.
155. Никольский, Н. К. (1903). Материалы для истории древне-русской духовной письменности // Известия АН. VII. № 1. – С. 212–232.

156. Никольский, Н. К. (1906). Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). – Спб.
157. Николький, Н. К. (1907). Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сборник АН. Т. 82. № 4. – Спб.
158. Никольский, Н. К. (1930). Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры (Сборник по русскому языку и словесности Академии наук II 1). – Вып. 1-й. – Л.
159. Никольский, Н. К. (1931). История русской церкви. – Рязань.
160. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (1950). Под ред. М. Н. Тихомирова. – М.–Л.
161. Описание Афонских монастырей (1846). // Чтения Московского общества истории и древностей российских. – № 4.
162. Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае (1911). – Т. 1. – СПб.
163. Орлов, А. С. (1934). Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII–XIV веков. – Л.
164. Орлов, А. С. (1937). Древняя русская литература XI–XVI вв. – М.–Л.
165. Павлов, А. С. (1873). Отрывки греческого текста канонических ответов русского Митрополита Иоанна II // Записки Императорской Академии наук, т. 22, Приложение 5, с. 1–21; переиздание: Сборник АН, т. 15, 1876, № 3.
166. Павлова, Р. (1988). Пандекты Никона Черногорца в славянской письменности // Славянская филология. Т. 19. – София. – С. 99–116.
167. Памятники древне-русскаго каноническаго права (1880)., Ч. 1 / под ред. А. С. Павлова (Памятники XI–XV в.) (Русск. Истор. Библ. VI). – СПб; 2-е изд. – под ред. В. Н. Бенешевича, 1908.
168. Памятники древне-русского канонического права (1920). Под ред. В. Н. Бенешевича. – Ч. 2, вып. 1 (РИБ XXXVI). – Петроград.
169. Памятники литературы Древней Руси: XII век (1980). – М.
170. Памятники литературы Древней Руси: XI – начало ХП века (1978). – М.
171. Пархоменко, В. А. Начало христианства Руси (1913). – Полтава.
172. Переписка Маркса и Энгельса по поводу «Слова о полку Игореве» (1933). // Карлу Марксу Академия наук СССР: Памяти Карла Маркса. Сборник статей к 50-летию со дня смерти: 1883–1933. – Л. – С. 641–655.
173. Перетц, В. Н. (1914). Из лекций по методологии истории русской литературы. История изучений. Методы. Источники. – Киев.
174. Петухов, Е. В. (1911). Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений. Древний период. – Спб.; 2-е изд. 1912; 3-е изд. Петроград, 1916.
175. Платон (1805). Краткая церковная российская история. – Т. I. – М.
176. Полевой, Н. П. (1872). История русской литературы в очерках и биографиях. Спб.
177. Полевой, Н. П. (1900). История русской словесности с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Спб.
178. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ) (1962). – М. – Т. 1. Лаврентьевская летопись. – Т.2.
179. Полонська-Василенко, Н. (1964). Історичні підвалини Української Православної Церкви. – Мюнхен.
180. Попов, А. Н. (1875). Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). – М.
181. Поппэ, А. (1966). Учредительная грамота Смоленской Епископии // Археографический ежегодник за 1965 год. – М. – С. 59–71.
182. Порфирьев, И. Я. (1870). История русской словесности. – Т. I. – Казань.

183. Преображенский, А. В. (1924). Культовая музыка в России. – Л.
184. Приселков, М. Д. (1913). Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. (Зап. историко-филолог. фак. Имп. С.-Петерб. унив. Т. 116). – СПб.
185. Пуцко, В. (1987). Пандекты Антиоха Черноризца: художественное оформление кириллической рукописи // Cyrillomethodianum XI. – С. 45–86.
186. Пыпин, А. Н. (1902). История русской литературы. – Т. 1–2. – Спб. (1-е изд. – 1898).
187. Рапов, О. (1988). Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. – М.
188. Раппопорт, П. А. (1972). «Латинская церковь» в древнем Смоленске // Новые архивы. – М. – С. 283–289.
189. Рогачевская, Е. Б. (1993). Молитвословное творчество Кирилла Туровского (проблемы текстологии и поэтики). – М.
190. Рогачевская, Е. Б. (1998). Гимнографическое творчество Кирилла Туровского в контексте оригинальной славянской гимнографии IX–XII вв. // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. – М. – С. 38–45.
191. Рождественская, М. В. (1993). Академик Н. К. Никольский – организатор историко-библиографического Музея славяно-русской книжности (По архивным материалам) // ТОДРЛ 47. – С. 397–408.
192. Рождественская, Т. В. (1991). Развитие грамотности и книжной культуры в Новгороде (по данным эпиграфики) // Книжные центры древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования / Под ред. Д. С. Лихачева. – СПб. – С. 17–28.
193. Российское законодательство X–XX веков (1984–1994). / Под ред. О. И. Чистякова. – Т. I–IX. – М. – Т. I: Законодательство Древней Руси / под ред. В. Л. Янина. – М. 1984.
194. Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома (1972). / Под ред. А. М. Панченко. – Л.
195. Русская правда (1940). Под общ. ред. акад. Б. Д. Грекова. – М.; Л. – Т. I: Тексты. – Т. II: Комментарии. 1947. – Т. III: Факсимильное воспроизведение текстов. 1963.
196. Русская правда (1947). Под общ. ред. акад. Б. Д. Грекова. – М.; Л.– Т. II: Комментарии.
197. Русская правда (1963). Под общ. ред. акад. Б. Д. Грекова. – М.; Л.– Т. III: Факсимильное воспроизведение текстов.
198. Русские иноки на Афоне (1853). // Христианское чтение. – № 10.
199. Саводник, В. Ф. (1918). Краткий курс истории русской словесности. С древнейших времен до конца XVIII в. – М. (6-е изд.); 1-е изд. – 1913.
200. Самоквасов, Д. Я. (1878). История русского права. – Т. 1: Начало политического быта древнерусских славян. Вып. 1: Литература. Источники. Методы ученой разработки источников. – Варшава.
201. Сапунов, Б. В. (1955). Некоторые соображения о древнерусской книжности XI–XIII веков // ТОДРЛ, XI. – С. 314–332.
202. Сводный каталог книг на иностранных языках в России в XVIII веке 1701–1800 (1986). Т. 3: S–Z. – Л.
203. Сводный каталог славяно-русских книг, хранящихся в СССР XI–XIII вв. (1984). / Л. П. Жуковская (гл. ред.). – М.
204. Сендерович, С. (1999). «Слово о Законе и Благодати» как экзегетический текст. Илларион Киевский и павлианская теология // ТОДРЛ 51. – С. 43–57.
205. Сергеевич, В. И. (1910). Лекции и исследования по древней истории русского права. – 4-е изд. СПб, 4-е изд.; 1-е изд. – 1883.
206. Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь (1979). Отв. ред. В. А. Дьяков. – М.

207. Славянские древности. Этнолингвистический словарь (1995–2004). Т. 1–5, под ред. Н. И. Толстого.
208. Словарь книжников и книжности древней Руси (1987). – Вып. I: XI – первая половина XIV в. / под ред. Д. С. Лихачева. – Л.
209. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095 – 1097 гг. (1886). Труд И. В. Ягича. – СПб.
210. Слуховский, М. И. (1968). Библиотечное дело в России до XVIII века. Из истории книжного просвещения. – М.
211. Смирнов, П. А. (б. г.). История христианской православной церкви. – Берлин.
212. Смоленские грамоты XIII–XIV веков (1963). Под ред. Р. И. Аванесова; подгот. к печати Т. А. Сумникова, В. В. Лопатин. – М.
213. Смоленский, С. В. (1885а). Описание нотнолинейных рукописей церковного пения, находящиеся в Соловецкой библиотеке Казанской Духовной Академии. – (не опубликовано).
214. Смоленский, С. В. (1885б). Снимки с печерских рукописей к описанию (неизданному) соловецких рукописей. – Казань.
215. Смоленский, С. В. (1899). О собрании русских древне-певческих рукописей в Московском синодальном училище церковного пения. Отдельный оттиск из «Русской музыкальной газеты». – М.
216. Смоленский, С. В. (1901). О древнерусских певческих нотациях. Историко-палеографический очерк (ПДПИ 145). – СПб.
217. Смоленский, С. В. (1904). О ближайших практических задачах и научных розысканиях в русской церковно-певческой археологии (ПДПИ 151). – СПб.
218. Соболевский, А. И. (1897). Особенности русских переводов домонгольского периода // Труды девятого археологического съезда в Вильне. – М. – С. 53–61.
219. Соболевский, А. И. (1910). Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии (Сборник АН, т. 88, № 3). – СПб. – С. 162–177.
220. Соболевский, А. И. (1980). История русского литературного языка. – М.
221. Соколова, Л. В. (1993). К характеристике «Слова» Даниила Заточника. (Реконструкция и интерпретация первоначального текста) // ТОДРЛ 46. – С. 229–255.
222. Сперанский, М. Н. (1912). История древней русской литературы. – 1-е изд. – Нежин (размножено при помощи копировального аппарата); 2-е изд. – М., 1914; 3-е изд. – М., 1921.
223. Сперанский, М. Н. (1928/1929). Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы // Slavia VII. – С. 516–535.
224. Сперанский, М. Н. (1963). Рукописные сборники XVIII в. – М.
225. Срезневский, И. И. (1863). Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.). Общее повременное обозрение. – Спб; 2-е изд. – 1882.
226. Срезневский, И. И. (1879). Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. – Т. III. – Спб. – С. 11–44.
227. Строев, П. (1877). Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. – Спб.
228. Строев, П. М. (1836). Хронологическое указание материалов отечественной истории, литературы, правоведения. – М.
229. Тахиаос, А. Е., Турилов, А. А. (1999). Славянские рукописи афонских обителей. – Фессалоники.
230. Творогов, В. Н. (1995). Святость и святые в русской духовной культуре. – Т. I: Первый век христианства на Руси (Российский государственный гуманитарный университет). – М.
231. Творогов, О. В. (1988). Древнерусские четьи сборники XII–XIV веков. Статья первая // ТОДРЛ 41. – С. 197–214.

232. Творогов, О. В. (1990). Древнерусские четьи сборники XII–XIV веков. Статья вторая: Памятники агиографики // ТОДРЛ 44. – С. 196–225.
233. Творогов, О. В. (1993). Древнерусские четьи сборники XII–XIV веков. Статья третья: Сказания и гомилии на сюжеты священной и церковной истории // ТОДРЛ 47. – С. 3–33.
234. Творогов, О. В. (1997а). Древнерусские переводные гомилии как предмет исследования // ТОДРЛ 50. – С. 186–188.
235. Творогов, О. В. (1997б). Существовала ли третья редакция «Повести временных лет»? // In Memoriam. Сборник памяти Я. С. Лурье. – СПб. – С. 203–209.
236. Творогов, О. В. (1999). Древнерусские четьи сборники XII–XIV веков. Статья четвертая: Дидактические гомилии // ТОДРЛ 51. – С. 20–42.
237. Темчин, С. Ю. (1993). Было ли краткое апракосное Евангелие первой славянской книгой, переведенной с греческого // Исследования по славянскому историческому языкознанию (в честь Г. А. Хабургаева). – М. – С. 13–29.
238. Темчин, С. Ю. (1997). История формирования кратокоапракосного Евангелия: попытка обобщения // Slavia 66. – С. 21–34.
239. Темчин, С. Ю. (1998). Дистрибуция омеги в тексте Остромирова Евангелия и история славянского краткого апракоса // Tematy (Księga jubileuszowa Leszka Moszyńskiego). – Gdańsk. – С. 409–425.
240. Тихомиров, М. Н. (1953). Городская письменность в древней Руси XI–XIII веков // ТОДРЛ, IX. – С. 51–66.
241. Толстой М. В. (1991). История Русской Церкви. – Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.
242. Толстой, М. В. (1870). Рассказы из истории Русской Церкви. – М.
243. Трендафилов, Х. (1997). Переводы «Богословия» Иоанна Дамаскина в русской и славянской филологии // ТОДРЛ 50. – С. 658–667.
244. Турилов, А. А. (1995). Болгарские литературные памятники эпохи Первого Царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (Заметки к оценке явления) // Славяноведение. – № 3. – С. 31–45.
245. Тхоржевский, И. И. (1950). Русская литература. – Париж.
246. Удальцова, З. В. (1966). Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // Археографический ежегодник за 1965 год. – М. – С. 47–58.
247. Успенский Сборник XII–XIII вв. (1971). / под ред. С. И. Коткова. – М.
248. Успенский, Н. Д. (1960). Византийское пение в Киевской Руси // Akten des XI. Internat. Byzantinisten-Kongresses 1958. – München. – С. 643–654.
249. Успенский, Н. Д. (1971а) Древнерусское певческое искусство. – М.
250. Успенский, Н. Д. (1971б) Образы древнерусского певческого искусства. – Л.
251. Филарет (1857). История русской церкви в пяти периодах. – Т. I. – М.
252. Филарет (1859). Обзор русской духовной литературы 862–1720. – Харьков.
253. Флоря, Б. Н. (1985). Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания // Byzantinoslavica 46. – С. 121–130.
254. Фомина, М. С. (1993). Древнейшие списки сборника «Златоструй» в ранней славянской письменности (XI–XII вв.) // ТОДРЛ 47. – С. 34–53.
255. Фонкич, Б. Л. (1977). Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). – М.
256. Фонкич, Б. Л. (1999). Греческие рукописи европейских собраний. Палеографические и кодикологические исследования 1988–1998 гг. – М.
257. Франклин, С. (1988). К вопросу о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола на славянский язык // ТОДРЛ 41. – С. 324–330.
258. Хорват, Г. (после 1973). К изучению древнерусских певческих рукописей

(Ирмологий ГПБ Q.p.I.75). (Недатированный самиздат).
259. Хорошев, А. С. (1986). Политическая история русских канонизаций (XI–XVI вв.). – М.
260. Хощенко, М. В. (1997). Песнопения Марии Египетской в древнерусской традиции XII–XVIII вв. // Рукописные памятники. Публикации и исследования. Вып. 4. – СПб. – С. 163–192.
261. Чичуров, И. С. (1997). Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (середина XI – начало XII в.) // Russia Mediaevalis IX 1. – P. 43–53.
262. Чубатий, М. (1965). Історія християнства на Руси-Україні. – Т. 1 (Праці Греко-Католицької Богословської Академії, 24–25). – Рим.
263. Шевырев, С. П. (1846). История русской словесности, преимущественно древней. Т. 1–4. – М; 2-е изд. – 1859–1861.
264. Шрайнер П. (1991). Miscellanea Byzantino-Russica // Византийский временник. Т. 52. – С. 151–160.
265. Щапов, Я. Н. (1963). Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича // Археографический ежегодник за 1962 год (К 70-летию акад. М. Н. Тихомирова). – М. – С. 37–47.
266. Щапов, Я. Н. (1966). Правило о церковных людях // Археографический ежегодник за 1965 год. – С. 72–81.
267. Щапов, Я. Н. (1972а). Княжеские уставы и церковь в древней Руси XI–XIV вв. – М. – С. 12–135.
268. Щапов, Я. Н. (1972б). Русская летопись о политических взаимоотношениях древней Руси и Византии // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. Сб. статей, посв. Л. В. Черепнину / под ред. В. Т. Пашуто. – М. – С. 201–208.
269. Щапов, Я. Н. (1976). Древнерусские княжеские уставы XI–XV веков.
270. Щапов, Я. Н. (1978). Византийское и южнославянское правововое наследие на Руси в XI–XIII вв. – М.
271. Энциклопедия «Слова о полку Игореве» (1995). В 5 томах. / Рос. акад. наук. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); О. В. Творогов (отв. ред.). – СПб.
272. Юшков С. В. (1925). Исследования по истории русского права. Устав князя Владимира. (Историко-юридическое исследование). – Новоузенск.
273. Ягич, В. (1910). История славянской филологии (Энциклопедия славянской филологии, вып. 1). – СПб.
274. Янин, В. Л. (1982). Новгородский скрипторий рубежа XI–XII веков. Лазарев монастырь // Археографический ежегодник за 1981 год. – М. – С. 52–63.
275. Янин, В. Л. (1993). Предисловие // Янин, В. Л., Зализняк, А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 годов). – М. – С. 3–18.
276. Янин, В. Л., Зализняк, А. А. (1993). Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 годов). – М.
277. Яцимирский, А. И. (1921). Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. – Т. I: Ветхозаветные. – Петроград.
278. Ammann, A. M. S. J. (1950). Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. – Wien.
279. Bause, Th. (1796). Oratio de Russia ante hoc saeculum non prorsus inculta, nec parum adeo de litteris earumque studiis merita. – M.
280. Beck, H. G. (1959). Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch II 1). – München.
281. Benninghoven, F. (1961). Rigas Entstehung und der frühhansische Kaufmann (Nord- und Osteuropäische Geschichtsstudien 3). – Hamburg.
282. Billington, H. J. (1962). Images of Muscovy // Slavic Review XXI. – 1962. – P. 24–34.
283. Birnbaum, H. (1988/1989). When and how was Novgorod Baptized? // Harvard Ukrainian Studies XII/XIII. – P. 505–530.

284. Bonwetsch, N. (1923). Kirchengeschichte Rußlands im Abriß. – Leipzig.
285. Bosley, R. D. (1987). A. A. Šachmatovs These einer verschollenen Vita des hl. Antonij // G. Birkenfellner (Hrg.). Sprache und Literatur Altrußlands (Studia Slavica et Baltica 8). – Münster. – S. 1–5.
286. Boulanine (Bulanin), D. (1992). La littérature de Novgorod (XIe-XVe s.) // Histoire de la littérature russe. Des origines aus Lumières. – <T. 1>. – Paris. – P. 59–85.
287. Brückner, A. (1905). Geschichte der russischen Literatur (Literaturen des Ostens 2). – Leipzig, 2. Aufl. 1909.
288. Bugge, A. (Hrg.) (1960). Contacarium Mosquense (Monumenta Musicae Byzantinae VI). – Kopenhagen.
289. Buhle, J. T. (1810). Versuch einer kritischen Literatur der russischen Geschichte. – M.
290. Burgmann, L. (1992). Bibliographe zur Rezeption des Byzantischen Kirchenrechtes in der alten Rus' und im Kaukasus (Forschungen zur byzantischen Rechtsgeschichte 18). – Frankfurt a. M.
291. Čertorickaja, T. V., Miklas, H. (1994). Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jhs. Vorwiegend ostslav. Provenienz (Abhandlung von der Akademie der Wissenschaften <Nordrhein-Westfalen> 91 = Patr. Slav. 1. – Opladen.
292. Čiževskij, D. (1960). History of Russian literature: from the eleventh century to the end of the baroque. S-Gravenhage.
293. Deutsche Rechtaltertümer (1828). Göttingen; 4-е изд. Leipzig 1900.
294. Die Erste Novgoroder Chronik nach ihrer ältesten Redaction (Synodalhandschrift) 1016–1330 /1352 (1971). Edition der altrussischen Textes und Faximile der Handschrift im Nachdruck // hrg. von J. Dietze. – München.
295. Die Nestor-Chronik. Eingeleitet und kommentiert von Dmitrij Tschiżewskij (Slavistische Handbücher VI) (1969). – Wiesbaden.
296. Die Pandekten des Antiochus Monachus. Slavische Übersetzung und Überlieferung (1989). (Akademisch Proefschrift). – Amsterdam.
297. Dmytryshyn, B. (1967). Medieval Russia. A Source Book 900–1700ю – N.Y. London.
298. Dostál, A., Rothe, H. (Hrg.) (1976–1980). Der altrussische Kondakar'. – Bd. 2–5 (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven 8). – Giessen,. – Bd. 6. – Köln, 1990.
299. Dvornik, F. (1955/1956). Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // Dumbarton Oaks Papers 9/10. – P. 75–121.
300. Esch, A. (1985). Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers // Historische Zeitschrift 240.– S. 529–570.
301. Esch, A. (1994). Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart. – München.
302. Ewers, J. Ph. G. (1826). Das älteste Recht der Russen in geschichtlicher Entwichlung dargestellt. – Dorpat.
303. Fedotov, G. P. (1966). The Russian Religious Mind. Vol. I: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries. – Harvard.
304. Fennell, J. (1995). A History of the Russian Church to 1448. – London N. Y.
305. Fennell, J., Stokes, A. (1974). Early Russian Literature. – London.
306. Floros, K. (1970). Universale Neumenkunde. – Bd. I–III. – Kassel.
307. Florovsky, G. (1962a). Reply // Slavic Review, vol. XXI, № 1. – P. 39–41.
308. Florovsky, G. (1962b). The Problem of Old Russian Culture // Slavic Review XXI. – P. 1–15.
309. Fonkič, B. L., Poljakov, F. B. (1993). Schicksale der byzantinischen Philologie in Rußland im 20. Jahrhundert // E. Follieri (Hrg.). La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX. Atti del congresso intern. 1989 (Testi e studi bizantino-neoellenici 7). – Rom. – P. 769–819.

310. Forsmann, J. (1970). Die Beziehungen altrussischer Fürstengeschlechter zum Westen. Ein Beitrag zur Geschichte Ost- und Nordeuropas / hrg. von B. Forssmann. – Bern.
311. Franklin, S. (1992). Greek in Kievan Rus' // Dumbarton Oaks Papers. – Vol. 46. – P. 69–81.
312. Friedrichs, E. (1921). Russische Literaturgeschichte. – Gotha.
313. Fritzler, K. (1923). Die sog. Kirchenordnung Jaroslavs. Ein Denkmal russisch-germanischen Recht. – S. 1–120.
314. Garzaniti, M. (1998). Die spirituelle Dimension der Reise in der Kiever Rus' // Welt der Slaven XLIII. – S. 229–238.
315. Gerhardt, D. (1954). Das Land ohne Apostel und seine Apostel // Festschrift für Dmytro Čyževs'kyj zum 60. Geburtstag (Slavistische Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts an der FU Berlin). – Wiesbaden. – S. 121–141.
316. Goetz, K. L. (1904). Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum der vormongolischen Zeit. – Passau.
317. Goetz, L. K. (1910). Das russische Recht. – 1. Bd.: Die älteste Redaktion des russischen Rechts. – Stuttgart. – 2. Bd.: Die zweite Redaktion des russischen Rechtes, Stuttgart 1911. – 3. Bd.: Die dritte Redaktion des russischen Rechts, Stuttgart 1912. – 4. Bd.: Die dritte Redaktion des russischen Rechtes als literarisches Denkmal uns als Rechtsurkunde. – Stuttgart, 1913.
318. Goetz, L. P. (1905). Kirchengeschichtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts [по книге А. С. Павлова «Курс церковнаго права», Сергиев Посад 1902]. – Stuttgard.
319. Granstrem E., Tvorogov, O., Valevičius, A. (1998). Johannes Chrysostomos im altrussischen Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Katalog der Homilien (Abhandlung NRWAkW 100 = Patr. Slav. 4). – Opladen.
320. Grasshof, H., Raab, H., Reissner, E., Wegner, M. (1974). Russische Literatur im Überblick. – Frankfurt a. M.
321. Grimm, J. (1844). Deutsche Mythologie. – Bd. I–III. – Göttingen; 2. Aufl. 1854; 4. Aufl. 1876; новое издание – Frankfurt a. M., 1981.
322. Grimm, J. (1828). Deutsche Rechtaltertümer. – Göttingen; 4-е изд. Leipzig 1900.
323. Grimm, J. (1957). Von der Poesie im Recht // Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft. – Bd. II. – 1816. – H. 1. – S. 25–99; новое издание: Darmstadt (Wissenschaftl. Buchgesellschaft. Libelli. Bd. XXXVI); 2-е изд. 1963.
324. Grumel, V. (1947). Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. – T. I : Les actes des Patriarques. Fasc. I–II: Les regestes de 715 a 1206, Paris; 2-е издание 1989 revue et corigée par Jean Darrouzès.
325. Hanak, W. K. (1976). Some Conflicting Aspects of Byzantine and Varangian Political and Religious Thought in Early Kievan Rus // Byzantinoslavica 37. – P. 46–55.
326. Handbuch zur Nestorchronik (1977). / Ludolf Müller (Hrg.). – Bd. I: Die Nestorchronik. Nachdruck der 2. Aufl. des 1. Bandes des PSRL, L., 1926–1928 (Forum Slavicum 48). – München; Bd. II: Leonore Scheffler, Textkritischer Apparat zur Nestorchronik (Forum Slavicum 49); Bd. III: Barbara Gröber, Ludolf Müller, Vollständiges Wörterverzeichnis zur Nestorchronik (Forum Slavicum 50), 1986.
327. Hannick, Ch. (1948). Reference Materials on Byzantine and Old Slavic Music and Hymnography. – Oxford; 2. erweiterte Aufl. 1961; переиздание – 1998.
328. Hannick, Ch. (1972). Studien zu liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (Byzantina Vindobonensia VI). – Wien.
329. Hannick, Ch. (1981). Das Hirmologion in der Übersetzung des Methodios // Международен Симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Т. 1. – София. – С. 109–117.
330. Hannick, Ch. (1984/1985). Kyrillos und Methodios in der Musikgeschichte // Musices Aptatio – Liber Annuarius, 1. – P. 168–177.

331. Hannick, Ch. (1987). Hymnen II. Orthodoxe Kirche // Theologische Realenzyklopoädie. – Bd. XIV. – S. 762–770.
332. Hannick, Ch. (1988a) Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens // Byzantinoslavica 49. – S. 23–27.
333. Hannick, Ch. (1988b) Die Anfänge der rissischen Hymnographie // K. Felmy (Hrg.). Tausend Jahre Christentum in Rußland. – Göttingen. – S. 807–811.
334. Hannick, Ch. (1988c) Konstantinopel und Bulgarien als Träger der schriftlichen Mission in der Kiever Rus' // Orthodoxes Forum II. – S. 165–176.
335. Hannick, Ch. (1989a). Der Einfluß von Byzanz auf die Entwicklung der bulgarischen Kirchenmusik // R.Lauer/P.Schreiner (Hrg.), Kulturelle Traditionen in Bulgarien (Abh. d. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. Dritte Folge Nr. 177). – Göttingen. – S. 91–102.
336. Hannick, Ch. (1989b). Nikon de la Montagne Noire et sa reception en Russie avant la redaction des Ménées du métropolite Macaire // Mille ans de christianisme russe. – P. 123–131.
337. Hannick, Ch. (1990a). Das Tropenwesen in der byzantischen und in der altrussischen Kirchemusik // La trduzione dei trope liturgici. – Spoleto. – C. 227–241.
338. Hannick, Ch. (1990b). Nachschlagewerke zur byzantinischen Musik und Hymnographie // Mitteilungen des Mediävistenverbandes 7. – S. 46–56.
339. Hannick, Ch. (1992.). Die liturgische Handschrift in Altrußland // Rivista di Bizantinistica 2. – S. 35–61.
340. Hannick, Ch. (1994). Altslawische Musik // Die Musik in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. – Bd. I. – Sp. 510–521.
341. Hannick, Ch. (1994). Early Slavic Liturgical Hymns in Musicological Context // Richerche Slavistiche 41, c. 9–30.
342. Hannick, Ch. (Hrg.) (1999). Das altrussische Hirmologion (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris). – Freiburg i. Brg..
343. Harder, H.-B. (1973). Untersuchungen zur Umfassung der „Russkaja Pravda“ // Slavistische Studien zum VII. Internationalen Slavistenkongreß in Warschau 1973. – München. – S. 126–141.
344. Harder, H.-B. (1978). Zur Frühgeschichte des Namens der Russen und der Bezeichnung ihres Landes // H. Beumann (Hrg.). Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter. Ergebnisse der Marburger Rundgespräche 1972–1975 (Nationes Bd. 1). – Sigmaringen. – S. 407–424.
345. Hirsch, A.-B. (1998). Märchen als Quellen für Religionsgeschichte? Ein neuer Versuch der Auseinandersetzung mit den alten Problemen der Kontinuität oraler Tradition und der Datierung von Märchen (Europäische Hochschul-Schrifter III 802), Frankfurt a. M., Berlin u. a.
346. Histoire de la littérature russe. Des origines aus Lumières (1992).. – <T. 1>. – Paris.
347. Holm, K. (1997). Rußland im Wiederholungszwang. Der Weise züchtet Blumen: Ein Gesprech mit dem Petersburger Gelehrten Dmitrij Lichatschow // Frankfurter Allgemeine Zeitung. – 28.11.1997.
348. Honigmann, E. (1944). Studies in Slavic Church History // Byzantion 17.– C. 128–182.
349. Hösch, E. (1971). Griechischkenntnisse im alten Rußland // Serta Slavica in memoriam Aloisii Schmaus. – München. – S. 250–260.
350. Hunger und Terror. Mein Leben zwischen Oktoberrevolution und Perestroika (1997). Edition Tertium. – Ostfildern.
351. Johansen, P. (1953). Novgorod und die Hanse // Gedenkschrift Fritz Rörig. – Lübeck. – C. 121–148.
352. Johansen, P. (1975). Die Kaufmannskirche im Ostseegebiet // Studien zur Frühzeit des europäischen Städtewesens. Reichenau–Vorträge 1955–1956. (Vorträge und Forschungen IV). – Konstanz. – S. 499–525.

353. Kappel, G. (1974). Die slavische Vituslegende und ihr lateinisches Original // Wiener Slavistisches Jahrbuch. – Bd. XX. – S. 73–85.
354. Kasack, W. (1997). Russische Literaturgeschichten und Lexika der russischen Literatur. Die Handbücher des 20. Jahrhunderts. Überblick. Einführung. Wegführer. – Konstanz.
355. Kawerau, P. (1984). Ostkirchengeschichte. – Bd. 4. – Louvain.
356. Keipert, H. (1982). Zur Entwicklung slavistischer Studien an der Universität Bonn // Materialien zur Geschichte des Slavistik in Deutschland 1 (Osteuropa-Institut an der FU Berlin, Slavistische Veröffentlichungen 50, 1). – Wiesbaden. – S. 45–80.
357. Keller, F. (1977). Die russisch-kirchenslavische Fassung des Weihnachtskontakions und seiner Prosomoia (Slavica Helvetica 9). – Bern.
358. Klimenko, M. (1969). Die Ausbreitung des Christentums in Rußland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jahrhundert. Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen. – Berlin.
359. Koch, H. (1939). Byzanz, Ochrid und Kiev 987–1037. Zur 950. Wiederkehr des angeblichen Taufjahres (988–1938) // Kyrios. – Bd. 4. – S. 253–292.
360. Koch, H. (1940–1941). Ochrid und Byzanz im Kampf um die Christianisierung Alt-Reussens (Kievs) // Bulgaria. Jahrbuch der Deutsche-Bulgarischen Gesellschaft. – Leipzig. – S. 143–149.
361. Koschmieder, E. (Hrg.) (1952, 1955, 1958). Die ältesten Novgoroder Hirmologienfragmente. – 1.–3. Lieferung (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. N. F. 35, 37, 45). – München.
362. Koschmieder, E., Gardner, Joh. V. (Hrg.) (1963, 1966, 1972). Ein handschriftliches Lehrbuch der altrussischen Neumenschrift, Bd. 1–3 (Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Abh. N. F. 57, 62, 68). – München.
363. Laourdas, B., Westerink, G. L. (Hrg.) (1983). Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia. – Leipzig.
364. Leitinger, D. (1975). Die Wirkung von Jakob Grimm auf die Slaven, insbesondere auf die Russen // Brüder Grimm Gedenken. – Bd. 2. – Marburg a. d. L. – S. 66–120.
365. Leitinger, D. (1981). Neues zu Jakob Grimms Einfluß in Rußland // Brüder Grimm Gedenken. – Bd. 3. – Marburg a. d. L. – S. 323–333.
366. Lettenbauer, W. (1958). Russische Literaturgeschichte. – Wiesbaden.
367. Lexikon des Mittelalters (1980–1998). Bd. 1–9. – München, Zürich. – Bd. I, 1980. – Bd. V, 1991. – Bd. VI, 1993. – Bd. VII, 1995.
368. Literatura rosyjska (1970). M. Jakóbiec (red.). – T. 1. – Warszawa.
369. Literatura rosyjska w zarysie (1975). Red. Z. Barański, A. Semczuk. – Warszawa.
370. Ljackij, E. A. (1937). Historický přehled ruské literatury. Část I. Staré ruské písemnictví (XI. – lovanského Ústavu v Praze, svazek III). – Praha.
371. Lo Gatto, E. (1942). Storia della letteratura russa. – Roma; 7-е изд.: Firenze, 1990.
372. Lo Gatto, E. (1965). Histoire de la littérature russe : des origines à nos jours. [Bruges].
373. Lunt, H. (1958). On Slavonic Palimpsests // Am. Contributions to the Fourth Intern. Congress Moscow 1958. – s'Gravenhage. – P. 191–208.
374. Lunt, H. (1988). On Interpreting the Russian Primary Chronicle; the Year 1037 // SEEJ 32.– P. 251–264.
375. Luther, A. (1924). Geschichte der russischen Literatur. – Leipzig.
376. Malingoudi, J. (1994). Die russisch-byzantinischen Verträge des 10. Jhd-s aus diplomatischer Sicht. – Thessaloniki.
377. Marti, R. (1989). Handschrift – Text – Textgruppe – Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts (Slavistische Veröffentlichungen Bd. 68). – Wiesbaden. – S. 153–214.
378. Metallov, V. M. (1984). Russische Semeiographie zur Archäologie und Paläontologie des Kirchengesanges. – München (Sagners Slavist. Sammlung 7).

379. Migne, J. P. (1857–1866). Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. – Vol. 1–161.
380. Milidragović, M. (1976). Stara ruska književnost. – Sarajevo.
381. Mokrý, L. (Hrg.) (1966). Anfänge der slavischen Musik (Slov. Akad. d. Wiss. Inst. F. Musikwiss. Symposia 1). – Preßburg.
382. Monumenta Poloniae Historica (1969, 1973). Nova series, IV 2–3. – Warszawa.
383. Müller, L. (1959). Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039 (Osteuropa und der deutsche Osten. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen Bd. III). – Köln-Braunsfeld.
384. Müller, L. (1967). Die „dritte Redaktion“ der sog. Nestorchronik // Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag. – Heidelberg. – S. 171–186.
385. Müller, L. (1971). Russen und Byzanz und Griechen im Rus’-Reich // Byzance et la Russie Xie au XVe siècle (Bulletin d’information et de coordination 5). – Athen Paris. – S. 96–118.
386. Müller, L. (1984). Helden und Heilige aus rissischer Frühzeit. Dreißig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte 3). – München.
387. Müller, L. (1987). Die Taufe Rußlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988 (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Bd. 6). – München.
388. Müller, L. (1988/1989). Ilarion und die Nestorchronik // Harvard Ukrainian Studies XII–XIII. – Harvard. – P. 324–346.
389. Müller, L. (1993). Eine weitere griechische Parallele zu Ilarions “Slovo o zakone i blagodati” // ТОДРЛ 48.– С. 100–104.
390. Müller, L. (1997/1998). Der Kiever Metropolit Ilarion. Sein Leben und sein Werk // Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. – Bd. 40–41.– S. 59–83.
391. Müller, M. (Hrg.) (1962). Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Nach der Erstausgabe von 1844 (Slavistische Studienbücher II). – Wiesbaden. – S. 187–192.
392. Mur’janov, M. F. (Hrg.) (1999). Das Dubrovskij Menäum. Edition der Hs. F. p. I 36 (RNB), überarbeitet und mit deutschen Übersetzungen versehen, hrg. von Hans Rothe (NRWAkW Abh. 104 = Patr. Slav. 5). – Opladen.
393. Mur’janov, M. F. / Strachov, A. B. (Hrg.) (1998). Putjatina mineja na maj // Palaeoslavica Bd. VI. – S. 114–208.
394. Myers, G. (1998). The medieval Russian Kondakar and the choirbook from Kastoria: a palaeographic study in Byzantine and Slavic musical relations // Plainsong and Medieval Music. – Bd. 7. – P. 21–46.
395. Nestor (1802). Russische er Slavonischen Grundsprache verglichen, übersetzt, und erklärt von August Ludwig von Schlözer. – Göttingen. Bd. 1–2; 1805, Bd. 3–4; 1809, Bd. 5.
396. Neues Testament des Čudov-Klosters (1989). Eine Arbeit des Bischofs Aleksij, des Metropoliten von Moskau und ganz Rußland. Phototypische Ausgabe von Leontij, Metropolit von Moskau, Moskau 1892, mit einer Einleitung herausgegeben von Werner Lehfeldt. – Köln-Wien, (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven, Band 28).
397. Obolensky, D. (1970). The Byzantine Sources on the Scandinavians in Eastern Europe // Vatangian Problems. ScandSlav supp. 1. – P. 149–164.
398. Obolensky, D. (1971). The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe. – N. Y.– Washington.
399. Obolensky, D. (1976). Medieval Russian Culture in the Writings of D. S. Likhachev // Oxf. Slav. Pap. IX. – P. 1–16.

400. Obolensky, D. (1982). The Byzantine Inheritage of Eastern Europe (Variorum Reprints 20). – London. – № IX.
401. Obolensky, D. (1988/1989). Ol'ga's Conversion: The Evidence Reconsidered // Harvard Ukrainian Studies XII–XIII. – P. 145–159.
402. Onasch, K. (1947). Geist und Geschichte der russischen Ostkirche. – Berlin.
403. Onasch, K. (1969). Gross-Novgorod. Aufstieg und Niedergang einer russischen Stadtrepublik. – Wien – München. – S. 102–135.
404. Ostrogorsky, G. (1968). History of the Byzantine State. – Oxford.
405. Pachlovska, O. (1998). Cività letteraria ucraina. – Roma.
406. Podkalsky, G. (1982). Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). – München.
407. Podkalsky, G. (1991). Grundzüge der altrussischen Theologie (988–1237). III: Besondere Aspekte des Mönchtums in der Kiever Rus' (988–1240) // S. Graciotti (Hrg.), Il Battesimo delle terre Russe. Bilancio di un millenio (Cività Veneziana 43). – Florenz. – P. 109–122.
408. Podskalsky, G. (1983). Der Beitrag der griechischstämmigen Metropoliten (Kiev), Bischöfe und Mönche zur altrussischen Originalliteratur (Theologie) 988–1281 // Cahiers du monde russe et soviétique. – Vol. 29. – P. 498–515.
409. Podskalsky, G. (1984/1985). Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede Kirills von Turov // Cyrillomethodianum VIII– IX. – S. 49–57.
410. Podskalsky, G. (1985). Zum geistigen Erbe der cyrillo-methodianischen Tradition in der theologischen Literatur der Kiever Rus' (988–1237) // Byzantinoslavica 46.– S. 131–135.
411. Podskalsky, G. (1988). Das Gebet in der Kiever Rus' – seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen // Orthodoxes Forum. – Bd. 3. – S. 177–191.
412. Podskalsky, G. (1988/1989). Der hl. Feodosij Pečerskij – historisch und literarisch betrachtet // Harvard Ukrainian Studies XII–XIII. – P. 714–726.
413. Podskalsky, G. (1993). Sakramente und Sakramentaltheologie in der Kiever Rus' // Millenium Russiae Christianae. Tausend Jahre christliches Rußland 988–1988 (Schriften des Komitees der BR Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien 16). – Köln. – S. 217–239.
414. Polikarpova-Verdeil, R. (1953). La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes (Mon. Mus. Byz., Subs. 3). – Kopenhagen.
415. Popovski, J. (1989). The Pandects of Antiochus: Slavic Text in Transcription / Polata knigopisnaja 23–24 (1989); on microfiche: Early Slavic Texts on Microfiche V, Vol. 2. – Leiden.
416. Poppe, A. (1968). Państwo i kościół na Rusi w XI w. – Warschau.
417. Poppe, A. (1976). The Political Background to the Baptism of Rus'. Bysantine-Rusian Relations between 986–89 // Dumbarton Oaks Papers 30. – P. 197–244.
418. Poppe, A. (1980). Das Reich der Rus' im 10. und 11. Jahrhundert: Wandel der Ideenwelt // Jahresbuch für Geschichte Osteuropas, 28. – S. 335–354.
419. Proyard, J. de. (1989). La Bible slave // Le Grand Siècle et la Bible / Sous la direction J.-R. Armogathe. – Paris. – P. 383–422.
420. Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters (Frh. v. Stein-Gedächtnis Ausgabe) (1975). – Darmstadt (Wiss. Buchgemeinschaft), hrg. von R. Rau.
421. Reinholt, A. (1886). Geschichte der russischen Literatur von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit. – Leipzig.
422. Rothe, H. (1981, 1984/1985). Kontakien auf russische Heilige im altrussischen Kondakar' // Byzantine Studies. Bd. 8, 11, 12 (Festschrift für Antonín Dostál). – S. 333–341.
423. Rothe, H. (1995). Slavia Latina in the Middle Ages between Slavia Orthodoxa and the Roman Empire (the Pope and the Emperor) // Cultura letteraria medievale slava

fra Bisanzio e Roma: prospettive di ricerca (Atti del convegno di Castel Ivano 24–25 settembre 1993), Rich. Slav. – Bd. 42.– S. 75–87.
424. Rothe, H. (1997). Über Gattungen in der ältesten Literatur der Ostslaven // Sprache – Text – Geschichte. Festschrift für Klaus Dieter Seemann (Specimina Philologiae Slavicae. Suppl. 53). – München. – S. 253–264.
425. Rüss, H. (1997). Waräger // Lexikon des Mittelalters. Bd. VIII. – Sp. 2036 – 2039.
426. Santos-Otero, A. De. (1978, 1981). Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. – Bd. I–II (Patristische Texte und Studien 20, 23). – Berlin – N. Y.
427. Schick, E. (1945). Kirchengeschichte Rußlands in Grundzügen. – Bd. I. – Basel.
428. Schlüter, W. (1914). Die Novgoroder Schra in sieben Fassungen vom XIII bis XVII Jahrhundert. – Dorpat.
429. Schmidt, E (Hrg.) (1974)., Briefwechsel der Brüder [Jakob und Wilhelm] Grimm mit nordischen Gelehrten. – Walluf.
430. Scholz, F. (1987). Studien zu den Gebeten Kirills von Turov. I: Die angelologischen Vorstellungen in ihrem Verhältnis zur Tradition und Versuch einer Gattungsbestimmung // G. Birkfellner (Hrg.). Sprache und Literatur Altrußlands (Studia Slavica et Baltica 8). – Münster. – S. 167–220.
431. Schott, R. (1994). Kultur und Sprache. Franz Boas als Begründer der anthropologischen Linguistik // Franz Boas 1858–1942. Ein amerikanischer Anthropologe aus Minden. – Bielefeld. – S. 55–85.
432. Schreiner, P. (1992). Zum Bild der Russen in der byzantinischen Literatur // The Legacy of SS. Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. – Thessaloniki. – P. 417–425.
433. Seemann, K. D. (1976). Die altrussische Wallfahrtsliteratur (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 24). – München. – S. 173–204.
434. Setschkareff, V. (1949). Geschichte der russischen Literatur im Überblick. – Bonn.
435. Ševčenko, I. (1988/1989). Religious Missions seen from Byzantium // Harvard Ukrainian Studies XII–XIII. – P. 7–27.
436. Siefkes, F. (1970). Zur Form des Žitije Feodosija. Vergleichende Studien zur byzan¬tinischen und altrussischen Literatur (Osteuropastudien des Landes Hessen. Reihe III: Frankfurter Abhandlung zur Slavistik 12). – Bad Homburg v. d. H. Berlin – Zürich.
437. Sjöberg, A. (1984/1985). Two Slavonic Parchment Folios in the Uppsala University Library // Cyrillomethodianym VIII–IX (в честь Лихачева). – P. 199–201.
438. Słownik Starożytności Słowiańskich (1970). – T. IV. – Wrocław.
439. Smolenskij, S. V. (1976). Pal'ographischer Atlas der altrussischen linienlosen Gesangsnotationen (Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Abh. N. F. 80). – München.
440. Smolitsch, I. (1953). Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917 (= Das östliche Christentum, Abhandlungen, im Auftrag der "Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche" hrsg. von H. Biedermann, OESA, Neue Folge, Heft 10/11). – Würzburg. – S. 50–118.
441. Soloviev, A. V. (1956). Der Begriff „Russland" im Mittelalter // G. Stökl (Hrg.). Studien zur älteren Geschichte Osteuropas. – 1. Teil: Festschrift für H. F. Schmid (Wiener Arch. f. Gesch. d. Slawentums und Osteuropas. Veröff. d. Inst. f. osteurop. Gesch. Bd. II). – Köln–Graz. C. 143–168.
442. Soloviev, A. V. (1957). Le nom byzantine de la Russie (Musagetes III). – s'Gravenhage.
443. Soloviev, A. V. (1959). Der Einfluß des byzantinischen Rechts auf die Völker Osteuropas // Zeitschrift d. Savigny Stiftung. Rechtsgesch. Romanist. Abt. 76.– S. 432–479.
444. Stender-Petersen, A. (1934). Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik (Acta Jutlandica VI 1). – Kopenhagen.
445. Stender-Petersen, A. (1957). Geschichte der russischen Literatur. – B. 1. – München.
446. Stokes, A. (1958). The Status of the Russian Church 988–1037 // SEER 37. – P. 430–452.

447. Stökl, G. (1966). Kanzler und Metropolit // Studien zur Geschichte Osteuropas. III. Teil. Gedenkband für H. F. Schmid (Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas 5). – Graz – Köln. – S. 150–175.
448. Stökl, G. (1981). Der russische Staat in Mittelalter und früher Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze. – Wiesbaden.
449. Stökl, G. (1990). Russische Geschichte. – Stuttgart (5-е изд.); 1-е изд. – 1962.
450. Strömer, O. (1987). Die altrussischen Handschriften liturgischer Gesänge in sematischer Notation als Hilfsmittel des slavischen Akzentologie (Slavist. Beiträge 209). – München.
451. Tachiaos, A. E. (1988/1989). The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of their Spiritual and Cultural Activity // Harvard Ukrainian Studies Bd. XII–XIII. – Harward. – P. 430–445.
452. Tachiaos, A. E. (1977). Mount Athos and the Slavic Literatures // Cyrillomethodianum IV. – P. 1–35.
453. Taft, R. F. (1995). Liturgy in Byzantium and beyond. – Yarmouth.
454. Thalberg, M. (1959). История русской церкви. – Jordanville (N. Y.).
455. The Lavrsky Troitsky Kondakar (1994).. Comp. Gregory Myers. Monumenta Slavico-Byzantina et. Mediaevalia Europensia. – Vol. IV. – Sofia.
456. The New Grove Dictionary of Music and Musicians (1980). – London. – III.
457. Thomson, F. J. (1978). The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture // Slavica Gandensia 5. – P. 107–139.
458. Thomson, F. J. (1979). The Ascription of the Penitential «Заповеди святых отець к исповедающемся сыном и дъщеремь to Metropolitan George of Kiev» // Russia Mediaevalis IV. – P. 5–15.
459. Thomson, F. J. (1983). Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // Slavica Gandensia 10. – P. 65–102.
460. Thomson, F. J. (1988a). The Implication of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Early Russian Literature, together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture // Slavica Gandensia 15.– P. 63–91.
461. Thomson, F. J. (1988b). The Transmission of Texts and the Byzantine Legacy to Kievan Rus' // Australian Slavonic and East European Studies 22, 2.
462. Thomson, F. J. (1988/1989). The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma // Harv. Ukr. Stud. – T. XII/XIII. – P. 214–261.
463. Thomson, F. J. (1990). A Guide to Slavonic Translations from Greek down to the End of the XIVth Century // Славянская палеография и дипломатика. – София. – С. 27–36.
464. Thomson, F. J. (1991). Les cinq traductions slavonnes du libellus de fide orthodoxa de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolite de Russe, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev // Revue des études slaves 43.– P. 19–54.
465. Thomson, F. J. (1993a). The Corpus of Slavonic Translations available in Muscovy // California Slavic Studies XVI.– P. 181–214.
466. Thompson, F. J. (1993b). "Made in Russia". A Survey of the Translations Allegedly made in Kievan Russia // Millenium Russiae Christianae. Tausend Jahre christliches Rußland 988–1988 (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der slawischen Studien 16). – Köln. – S. 295–354.
467. Thomson, F. J. (1995a). Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. The legend of the blessing of Athos upon early Russian monasticism // Byzantinoslavica. – Vol. 56. – P. 637–668.

468. Thomson, F. J. (1995b). The Distorted Mediaeval Russian Perseption of Classic Antiquity: The Causes and the Consequences // Mediaevalia Lovanensia. – Ser. I / Stud. XXIV. – Leuven. – P. 303–364.
469. Thomson, F. J. (1998). The Slavonic Translations of the Old Testament // The Interpretation of the Bible. – Laibach Sheffield. – P. 605–920.
470. Trubetzkoy, N. S. (1973). Vorlesungen über die altrussische Literatur. Mit einem Nachwort von R. O. Jakobson. – Florenz.
471. Trunte, N. H. (2000). Zur Rekonstruktion des slavischen Synaxarions des 9. Jahrhunderts nach dem Apostolos von Enina // Zeitschrift für slavische Philologie. – B. 59/1. – Heidelberg. – C. 1–36.
472. Tschiżewsky, D. (1948). Geschichte der altrussischen Literatur im 11, 12 und 13, Jahrhundert, Kiever Epoche. – Frankfurt am Main.
473. Tschiżewsky, D. (1950). Anklänge an die Gumpoldslegende des hl. Václav in der altruss. Legende des hl. Feodosij und das Problem der „Originalität" der slavischen mittelalterlichen Werke // Wiener Slavistisches Jahrbuch. – I. – S. 71–86.
474. Tschiżewsky, D. (1960). History of Russian Literature from the Eleventh Century to the End of the Baroque (Slavistic Printings and Reprintings XII). – 's-Gravenhage.
475. Udolph, L. (1986). Stepan Petrovič Ševyrev 1820–1836. Ein Beitrag zur Entstehung der Romantik in Russland (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven 26). – Köln.
476. v. Reutz, A. M. F. (1828). Versuch über geschichtliche Ausbildung der russischen Staats- und Rechtsverfassung. – Mitau.
477. Vašica, J. (1951). Origine Cyrillo-Méthodienne du plus ancien Code Slave dit „Zakon sudnyj ljudem" // Byzantinoslavica XII. – P. 156–174.
478. Vasmer, M. (1955). Russisches etymologisches Wörterbuch. – Bd. II. – Heidelberg.
479. Velimirović, M. (1960). Byzantine Elements in Early Slavic Chant: the Hirmologion (Mon. Mus. Byz., Subs. 4). – Kopenhagen.
480. Velimirović, M. (1984/1985). Evolution of the Musical Notation in Medieval Russia // Cyrillomethodianum VIII–IX. – S. 165–173.
481. Verdiéres, C. (1857). Origines catholiques de l'église russe jusqu'au XII siècle // Études de théde philosophie et d'histoire. Vol. 2. – Paris. – P. 131–304.
482. Vernadsky, G. (1941). The Status of the Russian Church during the First Half-Century, Following Vladimir's Conversion // SEER 20. – C. 294–314.
483. Vodoff, W. (1988). La naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev 988 et son conséquences (Xie–XIIIe siècles). – Paris.
484. Wanczura, A. (1923). Szkolnictwo w starej Rusi. Z przedmową prof. A. Brücknera, Lwów – Warszawa – Kraków. – S. 87–132
485. Wehrmeyer, A. (Hrg.) (1999). Die Kirchenmusik in Russland. Von den Anfängen bis zum Anbruch des 20. Jahrhunderts (Studia slavica musicologica 14). – Berlin. – S. 1–36.
486. Weiher, E. (1987). Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der ksl. Übersetzung (Mon. Ling. Slav. Dial. Vet. 25). – Freiburg im Breisgau.
487. Wyncken-Galibin, R. (1993). „Den Menschen steht der Sinn nicht nach Kunst". Ein Gespräch mit D. Lichatschow // Süddeutsche Zeitung. – 28.6.1993.
488. Žužek, I. (1964). Kormčaja kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law (Orientalia Christiana Analecta 168). – Rom.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Леанід Цімашэнка

Спрэчныя пытанні з гісторыі Берасцейскай уніі

Да так званых спрэчных пытанняў з гісторыі Берасцейскай уніі звярталася нямала гісторыкаў і публіцыстаў. У прынцыпе, варта адрозніваць спрэчныя пытанні ў гістарычнай памяці і спрэчныя пытанні ў навуковай гістарыяграфіі. На сучасным этапе ўніязнаўства яны вельмі адрозніваюцца. Галоўнае пытанне датычна Берасцейскай уніі – чым была гэта падзея, ці гэта быў акт аб'яднання або раз'яднання, адбылася здрада/змова ці не – на сённяшні дзень застаецца праблемай гістарычнай памяці, гэта выключна канфесійная праблема ўніятаў і праваслаўных. Так, калі ўніяты лічаць Берасцейскі сабор 1596 года днём нараджэння сваёй царквы, то праваслаўныя адносяць яго да катэгорыі чыста раскольніцкай падзеі. І гэтаму рады не дасі, паколькі ў абодвух гэтых катэгарычных выказваннях ёсць доля праўды.

Да катэгорыі гістарычнай памяці варта аднесці і пытанне пра ролю так званага знешняга чынніка ў генезісе уніі – гаворка ідзе пра ролю каталікоў, у прыватнасці езуітаў. У гістарыяграфіі гэтае пытанне яшчэ абмяркоўваецца, але ў іншых вымярэннях. У чыста навуковым плане гэта праблема даўно вырашана. Таму роля езуітаў бярэцца пад увагу, але версія аб стварэнні ідэі уніі ў праваслаўным асяроддзі апошняй трэці XVI стагоддзя даўно даказаная. Грунтоўна вывучана ўніяцкая праграма рускай іерархіі, якая набыла канчатковыя абрысы ў 1595 годзе ў выглядзе 33-х артыкулаў уніі. Яна была прадстаўлена палякам-каталікам і дастаўлена ў Рым. У рэшце рэшт, яна легла ў аснову дэкларацыі ўніяцкага сабора 1596 года.

Да ліку гістарыяграфічных стэрэатыпаў варта аднесці і вызначэнне праваслаўнымі ўніятаў як веравызнаўчых і нацыянальных здраднікаў. Я думаю, што ўніяты пасля Берасцейскага сабора 1596 года вынеслі столькі пакутаў, што напоўніцу адчулі, наколькі рызыкоўным быў іх крок скасавання кананічнага адзінства з Канстанцінопальскай царквой і падпарадкавання Рыму. Згаданыя абвінавачванні я адношу да катэгорыі гістарыяграфічных стэрэатыпаў, хоць іх таксама можна разглядаць як дыскусійную праблематыку ўніі. Акрамя таго, спробы вырашэння праблемы "здрады" маюць рызыку ператварыць дыскусію ў суд гісторыі, ад чаго перасцерагалі яшчэ французскія гісторыкі школы "Аналаў".

У свой час я прыйшоў да высновы пра Берасцейскую унію як фенаменальную з'яву ўкраінска-беларускай царкоўнай гісторыі. На маю думку, феномен Берасцейскай уніі і

ўніяцкай (цяперашняй грэка-каталіцкай) царквы заключаецца ў тым, што з фактару дэстабілізацыі ўкраінска-беларускага царкоўнага жыцця XVI–XVII стагоддзяў яна змагла даказаць сваю жыццяздольнасць і ператварыцца ў важны фактар нацыянальнага жыцця ўкраінцаў і беларусаў. Міхаіл Грушэўскі, які пастаянна казаў аб супярэчлівым характары Берасцейскай уніі, пісаў у "Лістах з-пад Палтавы": *"Наш народ належыць да дзвюх цэркваў і настойваць на царкоўнай розніцы – значыць далучацца да адарвання Галіцкай Русі ад Вялікай Украіны – рэчы згубнай для нашага народа"*. Грэка-каталіцкую царкву ў Галіцыі ў XIX стагоддзі ён лічыў нацыянальным арэапагам. Але для таго, каб грэка-каталіцкая царква ператварылася ў нацыянальны арэапаг, трэба было не менш за два стагоддзі. Роля ў гэтым працэсе мітрапаліта Андрэя Шаптыцкага з'яўляецца выключнай.

У далейшым я буду казаць толькі пра навуковыя аспекты дыскусійных праблем гісторыі Берасцейскай уніі. У навуковай плоскасці яны зусім іншыя. Наогул, праблема генезісу Берасцейскай уніі ўяўляе сабой велізарны і досыць складаны комплекс праблем гісторыі, перш за ўсё, украінска-беларускай рэлігійнай культуры XVI – пачатку XVII стагоддзяў. Асабіста я гэты шырокі комплекс праблем і разглядаю ў сваіх даследаваннях. Асноўная тэма маіх даследаванняў гучыць такім чынам: "Інстытуцыйнае развіццё Кіеўскай мітраполіі ў XVI стагоддзі і Берасцейская унія". Праблему я зважу да развіцця розных інстытутаў царквы: сістэма іерархічнай улады і субардынацыйных адносін на ўзроўні ўлады мітрапаліта і епіскапату, структуры царквы на ўзроўні епархіяльнай і парафіяльнай сеткі, становішча царквы ў каталіцкай Рэчы Паспалітай, у тым ліку і маральны стан духавенства, узровень багаслоўя і набажэнства, адукацыю кліру, развіццё царкоўных брацтваў і інш. Трэба дадаваць і ўзровень сакральнага мастацтва і царкоўных спеваў.

Агулам я стаўлю сваёй задачай намеціць ўзровень рэлігійна-духоўнай культуры кіева-рускага хрысціянства, але абавязкова ў параўнанні з польскімі рыма-каталіцкай і пратэстанцкай рэлігійнымі культурамі і рэлігійнай культурай Маскоўскай Русі. На маю думку, без гэтага параўнання мы ніколі не зразумеем феномен Берасцейскай уніі.

Гістарыяграфічны вопыт вывучэння Берасцейскай уніі 1596 года як канкрэтна-гістарычнай падзеі канца XVI стагоддзя налічвае некалькі стагоддзяў. Ужо ў першых палемічных творах, якія былі рэфлексіяй на Берасцейскі сабор, сфармаваліся асноўныя напрамкі ацэнкі падзеі. З тых часоў, уласна, праблема стала прадметам багатай і разнастайнай гістарыяграфіі.

Сучасная навука разглядае генезіс Берасцейскай уніі на шырокім фоне ўсходневізантыйскай і заходнерымскай культур у кантэксце еўрапейскіх рэлігійна-культурных з'яў. Вельмі перспектыўным і прадуктыўным апынуўся кірунак даследавання гісторыі уніі як перамоўнага працэсу іерархіі рускай царквы з урадавымі і рэлігійнымі коламі Рэчы Паспалітай,

а таксама рымскай курыяй (дакладней, гаворка ідзе пра спробы такіх перамоў). У адпаведнасці з гэтым вывучаюцца і суадносіны ўніяцкіх праграм розных лагераў, а таксама варыянтаў уніяцкіх імкненняў унутры кожнага з іх; праблема рэалізацыі ўніяцкай праграмы рускай іерархіі. Пасляваеннае ўніязнаўства ўзбагаціла сучасныя ўяўленні аб уніі новымі знаходкамі крыніц. Яно, такім чынам, мае адпаведную крыніцазнаўчую і метадалагічную базу, пры захаванні, цалкам заканамерна, пэўнай дыферэнцыяцыі.

Нельга не бачыць таксама і тэндэнцыі да збліжэння пазіцый аўтараў, якія адрозніваюцца нацыянальнымі або канфесійнымі сімпатыямі. На нашу думку, галоўным вынікам канферэнцыйнага буму вакол юбілея 400-годдзя Берасцейскай уніі (у Польшчы, Украіне, Беларусі і Літве) з'яўляецца тое, што сёння ні адзін сур'ёзны гісторык не ў стане запярэчыць аб'ектыўнай абумоўленасці падзеі, якая была рэакцыяй часткі ўкраінска-беларускага грамадства на тагачасныя крызісныя з'явы ў царкве і культуры і на няўдалыя спробы выхаду з іх. Станоўчым, несумненна, з'яўляецца і адмова ад антынавуковых канцэпцый здрады лідараў уніяцкага руху з аднаго боку, і абсалютызацыі каталіцка-польскіх інтрыг (гэта значыць уздзеяння знешніх фактараў) – з другога. Не аспрэчвае найноўшая гістарыяграфія і тое, што Берасцейскі сабор 1596 года прывёў да расколу раней адзінай Кіеўскай мітраполіі і негатыўных наступстваў згаданага расколу.

Адной з найважнейшых з'яўляецца, зразумела, праблема перадумоў або генезісу уніі. Істотнай лічыцца, у прыватнасці, выснова некаторых гісторыкаў аб тым, што руская царква прыступіла да уніі з ужо рэфармаванай паслятрыдэнцкай каталіцкай царквой, а не з прагнілым сярэднявечным рымскім каталіцызмам, ад якога ўцякала ў XVI стагоддзі цывілізаваная пратэстанцкая Еўропа. Прапанаваны падыход у цэлым адпавядае лепшым традыцыям еўрапейскай гістарыяграфіі, прадстаўнікі якой сцвярджаюць, што каталіцкая рэформа і пратэстанцкая Рэфармацыя, істотна разышліся ў шляхах і метадах абнаўлення, але ў агульным сыходзіліся ў стратэгічным плане і выклікалі, нарэшце, рэлігійную мадэрнізацыю Еўропы, гуманістычную ў сваёй аснове. Дзякуючы нямецкім гісторыкам, згаданыя працэсы падпадаюць пад вызначэнне канфесіяналізацыі.

Але пры гэтым, напрыклад, застаецца нявысветленым пытанне аб тым, ці ўяўляла сабе іерархія рускай царквы розніцу паміж датрыдэнцкім і паслятрыдэнцкім каталіцызмам, паняцце аб якой канчаткова сфарміравалася ў гістарыяграфіі XX стагоддзя. Ёсць падставы сцвярджаць, што лідары ўніяцкага руху будавалі свае ўяўленні пра еўрапейскі каталіцызм на аснове бачання лацінскай царквы Рэчы Паспалітай, якая ледзь пагадзілася з рашэннем Трыдэнцкага сабора і толькі пачала выхад з крызіснага становішча, характэрнага для ўсяго хрысціянскага свету. Больш за тое, крыніцы дазваляюць казаць таксама пра тое, што крызісныя з'явы ў рускай царкве, якія сталі прычынай Берасцейскай уніі, былі ў поўнай меры ўласцівыя і для польскага ката-

ліцызму канца XVI стагоддзя. Гэта зафіксавана, у прыватнасці, у рэляцыях рымскіх нунцыяў Польшчы канца XVI – пачатку XVII стагоддзя (напрыклад, Маласпіні 1598 года), а таксама ў інструкцыях кардыналаў новапрызначаным нунцыям (1606 і 1612 гадоў). У гэтых дакументальных крыніцах засведчаны не толькі шкода, прычыненая польскай царкве ерэтыкамі, але і крызісныя з'явы: невуцтва кліру, захапленні духавенства свецкімі справамі, адначасовае валоданне некалькімі бенефіцыямі, занядбанне духоўна-пастырскіх функцый.

Амаль нідзе ў касцёлах не прасочвалася здавальняючае кіраванне, часта сустракаліся капланы без усялякага пасвячэння, у епархіях не ствараліся семінарыі, у кляштарах – навіцыяты, манахі ў кляштарах паўсюль мелі жаласны выгляд, квітнелі злоўжыванні царкоўнымі бенефіцыямі з боку епіскапаў і караля, пашыраўся маральны заняпад духавенства. Дарэчы, такое становішча каталіцкай царквы не аспрэчвае і найноўшая польская гістарыяграфія, якую, вядома, цяжка западозрыць (у дадзеным пытанні) у тэндэнцыйнасці. Па ўсім відаць, што трыдэнцкая рэформа з цяжкасцю прабівала сабе дарогу ў Польшчы і мела напярэдадні Берасцейскай уніі пакуль што толькі мінімальныя поспехі.

Канстатацыя дадзенага становішча значна мяняе погляд на безумоўную прывабнасць каталіцызму для рускай царквы і яе іерархіі, якая шукала адзінства з Рымам. З улікам гэтага заслугоўвае большай увагі меркаванне расійскага гісторыка Б. Флоры аб тым, што рускі епіскапат зусім не прыцягвалі перавагі духоўных каштоўнасцей каталіцызму.

Думаю, што адзіным прывабным момантам для ўніятаў было прывілеяванае становішча каталіцкай царквы ў польскай дзяржаве, таму яны і імкнуліся да ўраўнавання з ёю.

Якія праблемы сёння з'яўляюцца найбольш дыскусійнымі? Парадаксальна, але ў чыста навуковай плоскасці вядуцца толькі дыскусіі паміж украінскай і расійскай гістарыяграфіямі, у апошні час яны зводзяцца да дыскусій паміж мной і прафесарам МДУ Міхаілам Дзмітрыевым па двух асноўных пытаннях: ці існавала ў XVI стагоддзі *адзіная праваслаўная прастора* на Усходзе Еўропы? Дзмітрыеў спрабуе не толькі даказаць, што такая прастора існавала, ён таксама кажа, што спачатку расійская рэлігійная культура знаходзілася на больш высокім узроўні, яна дала нам князя Андрэя Курбскага, які пачаў адраджэнне ў Мілянавічах каля Ковеля, потым дала першадрукара Івана Фёдарава, у нас адбылося праваслаўнае валынскае і львоўскае адраджэнне, а затым у XVII стагоддзі мы ім вярнулі тое, што атрымалі. Нагадаю, што праваслаўнае адраджэнне Маскоўскай Русі, якое пачалося ў 20-я гады XVII стагоддзя адбылося выключна на помніках кіева-рускага хрысціянства. Трансляцыю ўкраінскага-беларускай рэлігійнай культуры ў маскоўскае праваслаўе аргументавана адсачыла маскоўская даследчыца Таццяна Апарына.

Разам з іншымі ўкраінскімі даследчыкамі я адстойваю канцэпцыю адасобленага развіцця кіева-хрысціянскай і маскоўскай праваслаўных

рэлігійных традыцый. І для гэтага існуюць вельмі важныя аргументы. Такім чынам, маскоўская традыцыя не мела ў XVI стагоддзі развітой сеткі парафіяльнай адукацыі, адсутнічала ўсходнехрысціянская традыцыя апекі над цэрквамі, не было капітулаў як органаў царкоўнага кіравання пры епіскапскіх кафедрах, іх культура не мела катэхізіса для навучання становішчам веры, не было царкоўнай пропаведзі, не мела павучальных Евангелляў, не было палемічнай літаратуры (апошні прыклад палемікі – палеміка Івана Жахлівага з Андрэем Курбскім і пратэстантамі, маецца на ўвазе дыскусія цара з пастарам Янам Ракітаю ў 1570 годзе), не было свецкіх арганізацый (царкоўных брацтваў), там не было нават паняцця саборнапраўнасці, то бок дэмакратычных асноў кіравання царквой, пасля Стогаловага сабора і апрычніны Івана Жахлівага надоўга перарвалася кнігадрукаванне. Канон помнікаў рэлігійнага зместу быў вельмі вузкім: можна назваць толькі жыційную літаратуру і, скажам, “Домострой” або “Измарагд”. Практычна, пасля Генадзьеўскай Бібліі і маскоўскіх старадрукаў Івана Фёдарава, не пашыралася Святое Пісанне. Перапынак быў і, скажам, у распаўсюдзе традыцыі памінання памерлых, гэта значыць, не ствараліся царкоўныя памінальнікі. Адсутнічае такі жанр рэлігійнай літаратуры, як надмагільныя або жалосныя казанні. Рэлігійнае жыццё замкнулася ў аддаленых манастырах. З расійскіх сінодзікаў вынікае ўяўленне аб так званым “эсхаталагічным аптымізме”, які трактуецца як адсутнасць страху смерці, характэрнага для заходняй лацінскай традыцыі. Прааналізаваныя пазнейшыя расійскія служэбнікі фіксуюць нізкі маральны стан вернікаў: напрыклад, за распусту жанчын святары пры споведзі накладвалі досыць ліберальныя пакаранні, што таксама адрознівае іх традыцыю ад еўрапейскай.

Усё гэта прысутнічала ў кіеварускім хрысціянстве, якое, на маю думку, напярэдадні Берасцейскай уніі ўзнялося на высокі ўзровень свайго ўнутранага развіцця. Яно адрознівалася, перш за ўсё, масавай евангелізацыяй вернікаў з-за распаўсюджвання біблейскіх тэкстаў шляхам іх перапіскі і друку. Тэксты, як вядома, друкаваліся ў Вільні, Заблудаве, Львове і Астрогу, а Астрожская Біблія ўзняла нашу традыцыю на ўзровень цывілізаванай Еўропы. Нагадаю, што толькі ў двух гарадах у XVI стагоддзі быў надрукаваны поўны тэкст Бібліі: у Берасці ў 1563 годзе і ў Астрогу ў 1581 годзе. Адукацыя існавала ў выглядзе парафіяльных школ, школ крыху вышэйшага тыпу пры епіскапскіх кафедрах, у брацкіх школах яшчэ больш высокага ўзроўню, а Астрожская акадэмія была фактычна першай навучальнай установай Усходняй Еўропы ўзроўню еўрапейскіх калегій. Аб бурным развіцці палемічнай літаратуры казаць наогул не прыходзіцца – гэта ўсім вядома. Новую рэлігійную культуру ўкаранялі ў жыццё царкоўныя брацтвы.

Наступны параўнальны зрэз адносіцца да параўнання нашай рэлігійнай культуры з рымска-каталіцкай. Знаходзячыся ў складзе каталіцкай і пратэстанцкай дзяржавы

Рэч Паспалітая, праваслаўная культура Кіеўскай мітраполіі зведала дабратворнае ўздзеянне з боку гэтых культур. У мінулым казалі, амаль без выключэння, пра каталіцкую рэлігійна-культурную экспансію. Цяпер трэба казаць пра іншы бок гэтага пытання. Ва ўкраінскай літаратуры з часу абвяшчэння незалежнасці пачалі пазіцыянаваць культуру Украіны ў еўрапейскім вымярэнні. Аднак цікавым з'яўляецца адсочванне шляхоў трансляцыі еўрапейскай культуры ў праваслаўнае асяроддзе. Гэтых уплываў неверагодна шмат: ужо ў рукапісных павучальных Евангеллях распаўсюджваюцца пропаведзі пратэстанта Мікалая Рэя, Берасцейскую Біблію пратэстантаў перакладаюць на царкоўна-славянскую і простую мову (прыклад – Крэхаўскі апостал), старадрукаванае Евангелле Васіля Цяпінскага (датуецца не пазней 1580 года) з'яўляецца перакладам Новага Запавету Сымона Буднага (1570), рукапісны Новы Запавет валыняніна В. Негалеўскага, створаны ў 1581 годзе, з'яўляецца перакладам Новага Запавету М. Чаховіча, знакамітае Перасопніцкае Евангелле, на якім прымаюць клятву ўкраінскія прэзідэнты, было перакладзена з Новага Запавету Секлюцыяна.

Звярнуўшыся да пераасэнсавання брацкага руху ў XVI стагоддзі, я выявіў значны ўплыў рымска-каталіцкай рэлігійнай традыцыі, які адбіўся ўжо на тэкстах брацкіх статутаў. Брацтвы ў Польшчы паўсталі раней, мы адставалі. У нас у 1586 годзе з'яўляецца ранні стаўрапігіяльны статут Львоўскага брацтва. Калісьці ішла вялікая дыскусія, ці на практыцы брацтваў не адбілася пратэстанцкая традыцыя незалежнасці ад улады епіскапа і выбарнасці брацкага святара. Як атрымалася высветліць, святароў прыходу выбіралі і раней. Але, як гэта ні выглядае парадаксальна, брацкіх святароў выбіралі і рыма-каталікі. Нагул, структура статута нашых брацтваў вельмі нагадвае структуру каталіцкіх статутаў.

Тут уплыў відавочны. Маскоўская ж рэлігійная культура развівалася ў стане поўнай ізаляцыі ад Захаду. Такім чынам, адзіная праваслаўная прастора ў XVI – пачатку XVII стагодзях – гэта міф расійскай гістарыяграфіі.

Іншае кола дыскусійных пытанняў ляжыць у плоскасці ўяўленняў аб агульным становішчы праваслаўя. Тут яно зводзіцца да дылемы: быў ці не быў крызіс у XVI стагоддзі? Сучасныя спрэчкі маюць ўнутраны характар, яны зводзяцца да пазіцыі Б. Гудзязка, які ў сваёй манаграфіі “Крызіс і Рэформа” вывеў канцэпцыю татальнага крызісу. Я лічу, што татальнага крызісу не было, можна толькі казаць пра асобныя праявы крызісу. Думаю, у святле прыведзеных фактаў параўнання Кіеўскай мітраполіі з Маскоўскай, пытанне пра крызіс рускай царквы набывае зусім іншае адценне.

Дыскусійным з'яўляецца пытанне пра ролю брацкай рэформы ў генезісе уніі. Пытанне падняў Міхаіл Дзмітрыеў, які лічыць, што брацтвы зрабілі спробу рэвалюцыі ў царкве, паколькі яны хацелі захапіць уладу. Такія факты сапраўды ёсць, аднак

абсалютызаваць іх не варта. Брацкую рэформу царквы варта разглядаць у кантэксце іншых праграм рэформаў: астрожскай, епіскапату і інш.

Яшчэ адно дыскусійнае пытанне, якое я сфармуляваў у апошні час, тычыцца ролі фларэнтыйскага фактару ў генезісе уніі. Як вядома, уніяцкія і каталіцкія лідары апелявалі да фларэнтыйскага адзінства. Аднак уласна ў дакументах Берасцейскага сабора праблема ўжо не акцэнтуецца, яна лічылася вырашанай. Што зрабілі праваслаўныя? Для таго, каб разбурыць фларэнтыйскую аргументацыю, яны апублікавалі ў Астрогу палемічны твор "Гісторыя Лістрыкійскага сабора" (аўтар – Клірык Астрожскі), перапоўненую апакрыфічнымі сведчаннямі пра Ферара-Фларэнтыйскі сабор. Я лічу гэтую акцыю свядомай: заявіўшы аб тым, што Фларэнтыйская унія была заключана падступным шляхам, праваслаўныя сфармавалі думку праваслаўных, свядомасць якіх не змаглі пазней змяніць аргументы ўніятаў.

Дыскусіі ў мінулым ішлі і вакол пытання пра Берасцейскую унію як уніяцкую інтрыгу. Я вывучаў згаданае пытанне, асабліва паставіўшы яго ў крыніцазнаўчай плоскасці. Нагадаю, што гаворка ідзе пра справу фальсіфікацыі ўніятамі мамрам (бланкет) з подпісамі і пячаткамі ўладароў. Справа зводзілася да таго, што нібыта двойчы, ў 1590 і 1594 гадах, луцкі епіскап Кірыла Цярлецкі сфальсіфікаваў бланкеты, упісаўшы ў іх уніяцкія патрабаванні (бланкеты былі яму прадастаўлены для іншых мэтаў – для запісу патрабаванняў да польскага караля па выпраўленні становішча царквы). Ініцыятарам справы афіцыйна стаў Гедэон Балабан, які 1 ліпеня 1595 года ўнёс ва ўладзімірскія гродскія кнігі пратэстацыю з абвінавачваннямі К. Цярлецкага.

Справай сфальсіфікаваных мамрам актыўна займалася гістарыяграфія XIX стагоддзя. Грунтуючыся пераважна на паказаннях летапісаў і палемічнай літаратуры, даследчыкі праваслаўнай арыентацыі вырашалі яе на карысць праваслаўных, не сумняваючыся ў тым, што унія была выкліканая польска-езуіцкімі інтрыгамі. Цікавыя аргументы высунуў напрыканцы XIX стагоддзя А. Прахазка. Апублікаваўшы пратэстацыю М. Капісценскага, ён высветліў амаль ідэнтычнае яе падабенства з пратэстацыяй Г. Балабана.

У крыніцах – актавых і палемічных, а таксама ў навуковай літаратуры справа аб падробцы дакументаў уніі названая "справай мамрам". У Расійскім дзяржаўным гістарычным архіве мне ўдалося пазнаёміцца з чыстай мамрамаю, апісанай яшчэ С. Рункевічам. Яна мае пяць пячатак і подпісаў епіскапаў: Мялеція Хрэбтовіча, Кірылы Цярлецкага, Арсенія Брылінскага, Гедэона Балабана і Дыянісія Збіруйскага. Відавочна, гэта ўсё ж такі не адна з тых мамрам, якія згадваюцца ў пратэстацыі Г. Балабана. Наогул, сапраўднасць дакумента не выклікае ніякіх сумневаў. Відавочна, подпісы ставіліся ў розны час.

Разглядаючы абвінавачванні Г. Балабана датычна фальсіфікацыі канкрэтных дакументаў, першым дакументам з'яўляецца грамата ад 24 чэрвеня 1590 года, таемна вы-

дадзеная чатырма ўдзельнікамі Берасцейкага сабора, якая лічыцца першай уніяцкай дэкларацыяй епіскапату рускай царквы. Гэта грамата чатырох епіскапаў.

У літаратуры па гісторыі вывучаемага пытання разгляд граматы як аб'екта падробкі практычна не праводзіўся, паколькі арыгінала граматы даследчыкі ніколі не бачылі. Мне пашанцавала знайсці арыгінал граматы, які захоўваецца ў Расійскім дзяржаўным гістарычным архіве ў фондзе рукапісаў Сінода. Ніякіх сумненняў у сапраўднасці дакумента не ўзнікае. Дакумент заканчваецца вядомай фразай з датай: года 1590 месяца чэрвеня 24. Дата, такім чынам, пастаўлена кірыліцай, а не арабскімі лічбамі, як гэта сцвярджалася ва ўсіх папярэдніх публікацыях.

Цікавая асаблівасць крыніцы заключаецца ў адрозненнях самога тэксту ад подпісаў: тэкст выразны, чорны, подпісы – удвая бляднейшыя, колер чарнілаў не вызначаецца. Няма сумневу, што тэкст быў ўпісаны пасля прастаўлення подпісаў, магчыма, праз год, у 1591 годзе.

Такім чынам, ні прадастаўленне епіскапамі К. Цярлецкаму чыстых мамрам, ні ўпісанасць да іх пазней тэксту ўніяцкай дэкларацыі, датаванай 1590 годам, не выклікаюць цяпер ніякіх сумневаў. Хоць, вядома, гэта яшчэ не з'яўляецца канчатковым доказам фальсіфікацыі ўніяцкага дакумента.

Абвінавачанні ў падробцы дакумента Сакальскага з'езда ў чэрвені 1594 года змешчаны ў пратэстацыях Г. Балабана і М. Капісценскага. Аднак немагчыма правесці крыніцазнаўчы аналіз згаданага дакумента Сакальскога з'езда, датаванага 27 чэрвеня 1594 года, па аналогіі з граматай чатырох епіскапаў, паколькі ён не захаваўся. Думаю, што гаворка ідзе, хутчэй, пра дакумент, вядомы як Торчынская дэкларацыя 2 снежня 1594 года. Да яе былі, верагодна, далучаны артыкулы, якія Грушэўскі атаясамліваў з сакальскімі.

Высвятляючы праблему ініцыятара абвінавачання ў фальсіфікацыі, даследчыкі лічаць, што гэта, несумненна, львоўскі епіскап Г. Балабан. На самой справе, відавочна, ініцыяваў яго князь К. Астрожскі, лідар праваслаўнай апазіцыі.

У той жа час, не выключана магчымасць таго, што і ўніяцкая партыя, якая сфармавалася ў асноўным у канцы 1594 – у першай палове 1595 гадоў, звярталася да інтрыг, паколькі добра вядома, што ёй доўга не ўдавалася сабраць подпісы пад ўніяцкімі дакументамі.

Галоўным доказам перамогі ўніяцкай партыі над праваслаўнай апазіцыяй з'яўляецца тое, што асноўныя дакументы уніі ўрэшце былі падпісаныя епіскапамі і мітрапалітам і прадстаўлены каралю і Папе Рымскаму. Таму, відавочна, справа мамрам не разглядалася на Берасцейскім саборы 1596 года. Затое там была ініцыявана іншая інтрыга (на гэты раз уніяцкакаталіцкім лагерам) – аб шпіянажы протасінкела Нікіфара, старшыні праваслаўнага "антысабора". Пытанне ў літаратуры высветлена, яго арышт і абвінавачанне мелі заказны характар.

Прыведзены прыклад характарызуе схільнасць абедзвюх партый – праваслаўнай і ўніяцкай – да інтрыг,

якімі была напоўнена тагачаснае рэлігійнае і свецкае жыццё.

Ці не самай складанай праблемай гісторыі уніі з’яўляецца пытанне правамоцнасці Берасцейскіх сабораў у кастрычніку 1596 года (уніяцкага і праваслаўнага, так званага "антысабора"). Сур'ёзныя аргументы на гэты конт былі прадстаўлены абодвума бакамі ўжо ў першыя пасляберасцейскія гады. Уніяты спасылаліся на кананічны аўтарытэт мітрапаліта, які ўзначальваў сабор, і састарэласьць прэрагатыў патрыяршага экзарха Нічыпара, кіраўніка антысабора, які не меў, дарэчы, духоўнага звання. Актуальнымі, на нашу думку, застаюцца высновы М. Грушэўскага, які паказваў, што пасля зацвярджэння рашэнняў антысабора Канстанцінопальскім патрыярхам *“усякія сумневы ў правамоцнасці пастаноў Берасцейскага праваслаўнага сабора павінны былі знікнуць”.* У іншай працы даследчык удакладняе, што сабор праваслаўных быў кананічным з праваслаўнага кананічнага гледзішча, і гэта ніяк не хацеў прызнаваць ўніяцкі бок. Цікава, што М. Грушэўскі не аспрэчваў і аргументаў на карысць правамоцнасці ўніяцкага сабора на падставе таго, што ўніяцкая партыя адстойвала пазіцыю, згодна з якой пераход пад заступніцтва Рыма адносіцца да кампетэнцыі мітрапольнага сінода, без удзелу міран. Акрамя таго, гісторык сцвярджаў, што заключэнне уніі, улічваючы дзяржаўную падтрымку Рэчы Паспалітай, з'яўляецца “дзяржаўна” правамоцным, маючы на ўвазе легітымацыю яе ўрадам і заканадаўствам Рэчы Паспалітай. Нягледзячы на тое, што ўніяцкая царква пасля сабора была, у адрозненне ад праваслаўнай, царквой “легальнай, афіцыйнай”, прывілеяванай яна не стала, так як абяцанага ўраўнавання з каталіцкай так і не дасягнула. Пратэкцыя польскага ўрада распаўсюджвалася толькі на сферу яе барацьбы супраць праваслаўных. Таму М. Грушэўскі вызначае юрысдыкцыйны статус уніяцкай царквы, як царквы "паўпрывілеяванай".

Нарэшце, пра пошукі новых крыніц. У маім партфелі ёсць шмат невядомых або малавядомых дакументальных сведчанняў. Гаворка ідзе таксама і пра палемічныя творы Берасцейскага цыкла.

Існаванне асобнага палемічнага твора Іпація Пацея пра Берасцейскі сабор геніяльна прадказаў яшчэ ў 1934 годе расійскі знаўца беларуска-ўкраінскай палемічнай культуры Іван Яромін (артыкул 1934 года), які даказваў яго існаванне на падставе тэксталогіі твораў Івана Вышэнскага. Аднак І. Яромін лічыў, што ні адзін асобнік твора не захаваўся.

Выяўленне рэдкага старадрукаванага экзэмпляра з палемічным творам Іпація Пацея пра Берасцейскі сабор належыць расійскай даследчыцы А. Зярновай (1959 год). Аднак у навуковы ўжытак твор ўвялі сучасныя беларускія даследчыкі літаратуры і кніжнай культуры Генадзь Галенчанка і Іван Саверчанка. У прыватнасці, Г. Галенченка належыць гонар атрыбуцыі тэкста Іпацію Пацею, з чым нельга не пагадзіцца.

Узгаданы рэдкі (і да гэтага часу адзіны) асобнік твора захоўваецца ў зборы Бібліятэкі РАН у Санкт-Пецярбургу. Гэта цалкам захаваны асоб-

нік, без ўказання аўтара. Яго назва: "Справедливое описанье поступку, и справы сынодовое, и оборона згоды и единости съвершенное. Которая-се стала на сыноде берестейскомъ. В року, 1596, напротив явного фальшу и потвары синоду якогось змышленного а радшей съборища покутного геретыческого в дому прыкатъномъ геретыческом отправованого через одного зъ преложоныхъ духовныхъ церкви руское".

Твор Іпація Пацея не структураваны на раздзелы, аднак у ім можна вылучыць некалькі тэматычных блокаў. Першы тычыцца аргументаў у абарону уніі (на думку аўтара, усе, хто падтрымлівае згоду цэркваў, з'яўляюцца вучнямі Хрыста), з крытыкай закідаў праваслаўных (усе праціўнікі уніі – сыны д'ябла і ерэтыкоў). Наогул, Іпацій Пацей фармулюе пяць абвінавачванняў праваслаўных у адрас уніі, якія ён лічыць "кламствамі". Ён склаў рэестр выдумак праваслаўных. Такім чынам, праваслаўныя сцвярджалі, што унія з'яўляецца новай рэччу, пра якую ніколі не было чуваць; адзінствам цэркваў ламаюцца хрысціянскія правы і вольнасці; русінаў прымушаюць да іншай веры супраць іх уласнай волі; усе цырымоніі ўсходняй царквы будуць заменены на рымскія звычаі; больш слушным быў праваслаўны сабор, аднак ён мае рэпутацыю "выдуманага".

Аргументацыя, прыведзеная Іпаціем Пацеем на абарону уніі, мае гістарычна-прававое, багаслоўскае, грамадска-палітычнае і сацыяльнае вымярэнні. Зрэшты, беларускія гісторыкі працытавалі частку твора і прааналізавалі яго змест. Я ж звярну ўвагу на іншае. Праблему царквы і рускага народа Іпацій Пацей бачыць у нядбаласці самой Русі і яе духавенства, якія не змаглі скарыстацца прадстаўленымі вольнасцямі (фларэнтыйская традыцыя была занядбаная ў XVI стагоддзі). Адсюль вядомы аргумент уніяцкай партыі: мы нічога новага не ствараем, а проста вяртаемся да вядомай рэлігійна-прававой сітуацыі і традыцыі.

Традыцыйна для пасляберасцейскага перыяду Іпацій Пацей не згаджаецца з пазіцыяй патрона праваслаўных князя Васіля-Канстанціна Астрожскага. Каб выкрыць яго непаслядоўнасць, ён згадвае перамовы князя з папскім легатам Антоніё Пасевіна. У згаданым сюжэце ёсць сенсацыйнае паведамленне пра тое, што нібыта князь ездзіў на перамовы з Папаю ў Рым, што практычна не пацвярджаецца ніводнай іншай крыніцай. Ёсць і іншыя цікавыя дэталі, у прыватнасці, аб апошняй асабістай сустрэчы Іпація Пацея з В.-К. Астрожскім у Любліне ў 1595 годзе.

Важнейшы сюжэт тычыцца цікавых і адначасова вельмі важных дэталяў ходу Берасцейскіх сабораў у кастрычніку 1596 года. Так, напрыклад, Іпацій Пацей кажа, што паміж уніяцкім епіскапатам былі нейкія нязгоды (***посварки***), епіскапы мелі скаргі да мітрапаліта Міхаіла Рагозы (відавочна, адзін на аднаго). Але мітрапаліт сілай сваёй улады іх пагасіў.

Далей аўтар аспрэчвае розныя плёткі праваслаўных, якія нават сцвярджалі, што ў пачатку сабора ў Берасці мітрапаліт Міхаіл Рагоза быў у такім адчаі, што хацеў уцячы да праваслаўных, але ўладзімірскі ўла-

дыка (гэта значыць Іпацій Пацей) яго спыніў. Гэтую і іншыя плёткі аўтар адхіліў як сфальсіфікаваныя, але на адной вырашыў спыніцца падрабязна.

Гаворка ішла пра чуткі, што нібыта на ўніяцкім саборы, які, як вядома, праходзіў у саборнай царкве Св. Мікалая ў Берасці, уладзімірскі ўладыка падмяніў вопратку і алтарныя рэчы на "папежскія строі", зрынуў з прастолу антымінс і замяніў яго на нейкі камень, затым упусціў у царкву езуітаў і аднаму з іх даручыў адпраўляць літургію. У адказ адбыўся "цуд Божы": у куфлі віно ператварылася ў ваду, езуіт, спалохаўшыся, адскочыў ад прастолу. Зразумела, усе прысутныя перапалохаліся да смерці.

По абвінавачванні ў падмене антымінса і адзення, аўтар узгадаў, што ў Рыме Папа падараваў "пакроў" для ўладзімірскай царквы, а для ўладыкі (зноў жа, Іпація Пацея) – сакос з архіепіскапскім галаўным уборам, што пацвярджаецца папскім лістом, на памяць аб знаходжанні ў Рыме. Як прысутны пры падзеі, якая выклікала неадэкватную рэакцыю праваслаўных, аўтар вырашыў сказаць праўду пра іншыя важныя дэталі апісанага "цуду". Што ж адбылося на самай справе?

Аўтар успамінае, што Папа Рымскі, які прымаў рускую дэлегацыю ў Рыме, здзейсніў некалькі іншых дабрачынных учынкаў: напрыклад, ён за свой кошт зафундаваў рускі калегіум або семінарыю на некалькі дзесяткаў чалавек, для навучання рускіх дзяцей славянскай і грэцкай мове, святому пісьму, парадку і справам царкоўным для падрыхтоўкі ў перспектыве адукаванага святарства. Па просьбе ўладароў, для рэалізацыі задумы на Русь быў адпраўлены грэк Пётр Аркудзі, выкладчык рымскага калегіума Св. Афанасія.

Дык вось, на згаданай літургіі падчас Берасцейскага сабора, Пётр Аркудзі прыслужваў, а яго невядомы таварыш, таксама грэк, рыхтаваў агнец і прасфору, але памыліўся. Трэба было ў дзве аднолькавыя срэбныя пасудзіны наліць віно і ваду, якія затым змешваліся, але па памылцы замест віна ў абедзве было наліта вада. Падчас еўхарыстыі высветлілася, што гэта вада, а не віно. Уладыка, які адпраўляў на саборы, хутка выправіў памылку, узяў іншую "кановачку" з віном, дадаў віна з яе ў ваду і здзейсніў еўхарыстыю віном.

У доказ таго, што адбылося звычайная памылка, а не "цуд", аўтар прывёў прыклады такіх псеўдацудаў, якія часта здараюцца ў практыцы рускай царквы. Так, часам падчас літургіі пераварочваўся келіх, замест віна святар наліваў воцат, або алей. Нават аднаму "зацнаму" кардыналу клерык наліў замест віна алей для каганца. Часам у келіх падаў які-небудзь чарвяк або павук, альбо мыш скрадала агнец з дыскаса. Ні ў якім разе такія прыгоды, якія часта здараліся з рускімі святарамі, нельга называць цудамі.

На практыцы траплялiся і вялікія "цуды". Так, у рускіх "пасольскіх" цэрквах або малых мястэчках, адкуль было далёка пасылаць за віном, рускі поп захоўваў цэлы год кружку віна, да заплеснявення і ператварэння ў воцат, таму звычайна карысталіся падфарбаванай вадой, з выкарыстаннем кіслага яблычнага соку. Вось гэта – сапраўдны цуд, рэзюмаваў палеміст.

Далей Іпацій Пацей пераакцэнтаваў праблему з царквы Св. Мікалая, дзе адбываліся паседжанні ўніяцкага сабора, на памяшканне, у якім адбыліся пасяджэнні праваслаўнага сабора. Паколькі гэта быў дом ерэтыка (яго імя аўтар не ведае, у літаратуры добра вядома, што гэта быў дом мясцовага ўрадніка Малхера Райскага, пратэстанта), то на падставе царкоўных канонаў ён выбудоўваў доказы некананічнасці праваслаўнага сабора. Гэтаму аспекту прысвечана канцоўка твора. Прычым палеміст паказвае на тое, што побач у Берасці было дастаткова рускіх цэркваў, але іх чамусьці праігнаравалі праваслаўныя. Нагадаю, што ў праваслаўнай палемічнай літаратуры распаўсюджвалася альтэрнатыўнае ўяўленне пра тое, што згаданыя цэрквы былі раніцай спецыяльна зачыненыя.

У далейшым аўтар прыводзіць вядомыя ў палемічнай літаратуры закіды ўніяцкага боку сабору праваслаўных: протасінкел Нічыпар, прадстаўнік Канстанцінопальскага патрыярха – здраднік; сабор праводзіўся ў коле арыян і новаахрышчаных; праваслаўныя маглі з такім жа поспехам сабрацца ў іудзейскай школе і інш. Адначасна нагадаю, што ў актавых крыніцах па гісторыі сабора захаваліся сведчанні толькі пра не больш чым чатыры-пяць пратэстанцкіх дэлегатаў, якія ўдзельнічалі ў пасяджэннях свецкага круга. Гэта, дарэчы, таксама дыскусійнае пытанне, якое звязана з пратэстанцкай пагрозай рускай царкве.

Заканчваецца твор пахвалой у адрас езуітаў, якія былі больш вучонымі і не менш хрысціянамі, чым грэчаскія (гэта значыць праваслаўныя) папы і ўладыкі. У той жа час, аўтар звяртаецца з заклікамі да прыхільнікаў праваслаўя не падтрымліваць сувязяў з ерэтыкамі і не верыць расповедам і “баламутням” пра “праваслаўных каталікоў”.

Падсумоўваючы, прыходзім да высновы, што тэма Берасцейскай уніі працягвае захоўваць цэлы шэраг дыскусійных праблем, якія патрабуюць вырашэння.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Алексей Мартынюк

Бернхард Притвиц: «немецкий казак» на степной границе Короны и Княжества в XVI веке

Бернхард Притвиц (*Bernhard Prittwitz*), староста подольского города Бара (1540–1552) и организатор обороны южных рубежей Речи Посполитой от татар, оставил яркий след в истории. Современники дали Притвицу почетные прозвища *Terror Tartarorum* («Ужас татар») и *Murus Podoliae* («Стена Подолии»). Польский хронист XVI века Мартин Бельский писал, что Бернхард Притвиц заслуживает того, чтобы о его деяниях с благодарностью вспоминали все поляки (Bielski, 1856: 1085). И действительно, память о барском старосте сохранялась долго – в трудах классика украинской историографии Михаила Грушевского приведен отрывок народной песни, прославляющей его доблести:

«За пана Претвица
Вольна от татар граница»
(Грушевьский, 1909: 95).

К сожалению, многогранная деятельность Бернхарда Притвица оказалась разнесена в современной историографии по «разным ведомствам». Украинская историография знает его как защитника границы от татарских набегов и одного из организаторов казачества; польская историография видит в нем фаворита королевы Боны и автора меморандума 1550 года; для немецкой историографии он остается, прежде всего, «немцем на Востоке» и автором писем к герцогу Альбрехту Прусскому (см.: Forstreuter, 1955: 40–42; Rhode, 1972: 121–133). Практически неизвестен Бернхард Притвиц российской, беларусской и литовской историографии, хотя его деятельность играла огромную роль для обеспечения безопасности и южной границы Великого Княжества Литовского. При этом неустойчивое написание фамилии в источниках и исторической литературе (*Pretficz, Pretwicz, Претвич* и так далее) вызывает опасения, что образ Притвица окажется «размыт» – и не всякий читатель узнает в украинском *«воеводе Претвиче»* служилого немца по имени *Bernhard Prittwitz*. Все это делает необходимым, на наш взгляд, подготовку очерка, который сводит воедино основную информацию о жизни и деятельности Бернхарда Притвица.

Необходимо сказать несколько слов о предках и потомках героя нашего очерка. Бернхард фон Притвиц происходил из старого силезского рода, известного с XIII века. Род

Притвицев принадлежал к так называемым «братьям Вальштатта» (нем.: Vettern von Wahlstatt): шести знатным рыцарским фамилиям Силезии, в каждой из которых, по легенде, лишь один мужчина пережил битву с монголами при Легнице 9 апреля 1241 года. Бернхард Приттвиц, *Terror Tartarorum*, имел, таким образом, наследственные счеты с татарами. Сам Бернхард Притвиц отдал свою саблю на службу Польскому Королевству, а его сын Якуб в 1607 году стал воеводой подольским и вошел, таким образом, в состав польской знати.

Точная дата рождения Бернхарда Притвица неизвестна, вероятно, он родился около 1500 года. Возможно, уже его отец Петер находился на польской службе. Позднейшие семейные легенды даже приписывали ему любовную связь с польской королевой Боной Сфорца. По-видимому, Притвицы принадлежали к той силезской знати, которая последовала за своим сюзереном – Сигизмундом, князем Глогау и Оппельна – после избрания его в 1506 году великим князем литовским и польским королем. Первые документальные известия о Бернхарде Притвице застают его в 1526 году в Чехии, выполняющим дипломатическую миссию королевы Боны (Rhode, 1972: 130). Миссия не принесла успеха, однако она закрепила связь Притвицев с королевой, которая и в дальнейшем выступала покровительницей этого рода. В 1531–1535 годах Притвиц служит *товарищем* в роте Николая Синявского, впоследствии польного гетмана и воеводы белзского. В 1537 году он уже выступает в качестве ротмистра самостоятельного отряда. Его служба была по достоинству оценена королевой Боной, которая пожаловала ему ряд владений на Волыни и в Подолии, а в 1540 году доверила ему должность старосты Бара – города, который принадлежал к ее личным владениям (подробнее о биографии Притвица см.: Tomczak, 1960).

Бернхард Приттвиц стал фактическим основателем Бара, возникшего рядом со старым поселением под названием Ров (свое новое город получил в честь города Бари в Апулии, родового владения королевы Боны). Притвиц завершил строительство замка и создал в окрестностях города целую систему небольших укреплений, в которых разместил своих людей. На протяжении более чем десяти лет (1540–1552) Притвиц оставался на переднем крае пограничной борьбы с татарами. Бар занимал важное стратегическое положение на юго-востоке Польского Королевства и находился на одном из *шляхов* (Кучманском), по которым татары – крымские, белгородские, буджакские и другие – совершали набеги на внутренние земли Короны и Княжества.

Располагая сравнительно небольшими силами (от ста до двухсот человек, получавших официальное жалование от Короны, и, вероятно, несколько большим количеством вольных казаков, см.: Tomczak, 1960: 330), Притвиц сумел создать эффективную систему обороны границы. Интересно отметить, что, согласно источникам, ядро отряда Приттвица составляли *черемисы* (историческое наименование марийцев). Были ли это действительно выходцы с Волги

или здесь имеет место перенос названия, подобно другому, более известному названию казаков – *черкасы*? Как бы то ни было, барский староста и его черемисы находились у самых истоков украинского казачества. Деятельность Бернхарда Притвица необходимо рассматривать в широком контексте истории степного *фронтира* Восточной Европы в XVI веке: его имя стоит в одном ряду с именами лихих пограничных командиров Речи Посполитой и России, таких как Константин Острожский, Евстафий Дашкович, Дмитрий Байда-Вишневецкий, Алексей Басманов, Михаил Воротынский и многие другие.[1] Новация барского старосты заключалась в том, что он перенес борьбу с татарами далеко в «поле»: отряд Притвица не ограничивался отражением татарских нападений, но и совершал глубокие рейды – под Перекоп, Очаков, Белгород-Днестровский. История показала, что «система Притвица» оказалось более эффективной, чем «система Острожского» – победы над татарами в полевых сражениях в начале XVI века прославили гетмана ВКЛ и его войско, но не принесли долговременного эффекта.

Этой степной войне нисколько не мешало то обстоятельство, что между Польским Королевством и Великим Княжеством Литовским с одной стороны и Османской империей и Крымским ханством с другой в это время формально существовали мирные отношения. Турки и татары видели в Притвице одного из своих главных противников.[2] В 1550 году войска молдавского господаря Ильи II Рареша (вассала турецкого султана) при поддержке турецких янычар предприняли осаду Бара, которую Притвиц успешно отразил. Война велась с обоюдным ожесточением, и ее жертвами часто становилось мирное население. Не сумев покончить с барским старостой с помощью военной силы, турецкое правительство засыпало Краков жалобами на Притвица, обвиняя его в грабежах и убийствах турецких купцов. Есть основания полагать, что далеко не все эти обвинения были беспочвенными, и барский староста не ограничивался обороной границ, но и сам неоднократно выступал инициатором набегов на турецкие владения (Український степовий кордон, 1997: 10–14).

Именно эти обвинения и привели к созданию известного «Меморандума» (или «Апологии») Притвица, который был зачитан на заседании Сената в Кракове 14 декабря 1550 года.[3] Текст трактата (не оригинал Притвица, а современная ему копия) сохранился в Главном архиве древних актов в Варшаве (AGAD). Трактат состоит из двух частей: в первой говорится об общей ситуации на степной границе и истории станов-

1 См. биографический очерк автора данных строк, посвященный трем «лихим людям» Московского государства: Мартынюк, 2008.

2 Польско-турецкие взаимоотношения в 1548–1553 годы и роль в них Притвица подробно рассмотрены в публикации А. Томчака: Tomczak, 1958.

3 Текст опубликован: Tomczak, 1960; перевод и публикация на украинском языке: Український степовий кордон, 1997.

ления системы пограничной обороны, во второй части перечислены походы и набеги самого Притвица. Историческая ценность этого меморандума – в широкой картине борьбы на степной границе, написанной очевидцем и участником событий.

Многие сведения меморандума уникальны: таковы сведения по истории Подолии, о татарских нападениях на южные регионы Великого Княжества Литовского (Притвиц неоднократно подчеркивает, что он защищает не только границы Короны, но и Княжества), информация об организации татарских набегов (Притвиц вскрывает «экономику и логистику» набегов: турки из Очакова и других городов предоставляли татарам лошадей под условием получения части добычи), имена «полевых командиров» – участников этой пограничной войны с обеих сторон и так далее. Король Сигизмунд II Август оказался в сложном положении: он не хотел терять деятельного и заслуженного пограничного командира, но и не был готов рисковать серьезным конфликтом с турками и татарами. В конце концов, король принял компромиссное решение и перевел Притвица в 1552 году на должность старосты города Трембовля (Теребовля), расположенного несколько дальше от границы. Здесь Бернхард Притвиц оставался до своей смерти в 1561 году.

Деятельность Притвица не ограничивалась «летучей войной» с татарами. Как уже упоминалось выше, не прерывались связи Притвица с Германией. Сам Бернхард перешел в протестантизм и проявлял живое участие к религиозным конфликтам в Священной Римской империи. В 1547 году он предлагал свои услуги для «похода в Империю» (*zug ins reich*) на стороне протестантского Шмалькальденского союза. Притвиц обещал выставить в этом случае 12 000 воинов – эта цифра позволяет представить, как оценивал Притвиц возможности пополнения своего отряда вольными казаками (напомним, что на постоянном жаловании он держал от 100 до 200 человек). Основным партнером Притвица был герцог Альбрехт Прусский – яркая и противоречивая фигура раннего Нового времени. Герцог Альбрехт вынашивал честолюбивые политические планы, одним из которых был крестовый поход против турок (возможно, в крестовом походе он видел своеобразное искупление за проведенное им преобразование Тевтонского ордена в светское Прусское герцогство). В Притвице герцог Альбрехт нашел единомышленника и контрагента, который снабжал его информацией о положении дел не только на степной границе, но и в Стамбуле. Переписка между прусским герцогом и барским старостой была особенно активной в период с 1544 по 1556 год. На существование этой переписки и ее значение для изучения истории Восточной Европы обратил внимание немецкий исследователь Курт Форштройтер (Forstreuter, 1955: 40–42) – к сожалению, это указание не привлекло должного внимания исследователей. Лишь одно из этих писем (1547 года) было опубликовано немецким историком Готтхольдом Роде (Rhode, 1972). Письма являются ценным историческим источни-

ком по истории Восточной Европы в XVI веке и содержат весьма интересный материал: описание ситуации на степной границе и повседневной жизни пограничного населения, зарисовки общественных настроений в Речи Посполитой. Притвиц, в частности, жалуется на высокомерное отношение к нему со стороны польских магнатов, а о политике нового короля Сигизмунда Августа в отношении защиты границ и содержания войска он желчно замечает, что тот *«ведет себя как баба, а не как король»* (цит по.: Українській степовий кордон, 1997: 10). В письмах также содержатся сведения по экономической истории региона, сам Притвиц развернул широкую торговлю отбитой у татар и турок добычей – конями, волами, овцами и тому подобным, включившись, таким образом, в систему трансъевропейской торговли скотом, которая начала складываться как раз в это время (см.: Огуй, 2010). Известны и письма Притвица к другим светским и духовным князьям Священной Римской империи. Представляется, что данная переписка еще ждет своего исследователя.

Бернхард Притвиц оставил свой след и в культурной истории Европы. В 1530 году он преподнес в дар польскому королю Сигизмунду Старому рог единорога, которого якобы сам подстрелил на охоте (к сожалению, подробности этой охоты неизвестны: по средневековым легендам, укротить это мифическое существо могла только девственница). Спустя некоторое время Сигизмунд презентовал это рог императору Священной Римской империи Фердинанду I Габсбургу. Подарок был оценен по достоинству и отнесен к «неделимому наследству» рода Габсбургов, наряду с коронационными регалиями императоров Священной Римской империи и другими сокровищами. В настоящее время рог единорога (на самом деле: бивень нарвала) хранится в составе «Императорской сокровищницы» Музея истории искусств в Вене (Jaworski, 2008).

У нас есть возможность составить и визуальное представление о Бернхарде Притвице. Речь идет о портрете XVII века, оригинал которого находится в Королевском замке в Варшаве. В рамках данной статьи публикуется гравюра XIX века, воспроизводящая данный портрет (см. Рис. 1). Пояснительная надпись именует Бернхарда Притвица воеводой Подолии: *BERNARDVS PRETWITZ TERROR TARTARORVM. WOIEWODA PODOLS etc. etc. vixit AO 1541*.

Это указание не соответствует действительности: подольским воеводой был не сам Бернхард, а его сын Якуб (с 1607 года). Можно предположить, что именно Якуб и был заказчиком портрета. Трудно судить, насколько изображение на портрете отражает черты реального Бернхарда Притвица. Нельзя исключить наличия некоторых реальных черт, возможно сохраненных семейным преданием, но, вероятнее всего, портрет передает обобщенный образ легендарного барского старосты. На портрете перед нами предстает суровый, даже мрачный мужчина в характерном «сарматском» наряде шляхты Речи Посполитой XVII века. Его левая рука покоится на эфесе сабли, правая

Рис. 1: Бернхард Притвиц

сжимает пучок татарских стрел, как символ победы над степняками. В целом, портрет хорошо передает тот образ Бернхарда Притвица – жесткого и жестокого пограничного командира, «Ужаса татар», – который донесла до нас историческая традиция.

Интересно обратить внимание на одну небольшую деталь, которая, как кажется, еще не была отмечена исследователями. На оригинале портрета Бернхард держит в правой руке две стрелы, которые обращены в разные стороны (автор гравюры допустил здесь неточность и вложил в руку Бернхарда три стрелы, наконечники которых смотрят в одну строну). Эту деталь можно истолковать не только как символ победы над татарами (Rhode, 1972: 131), но и как указание на потомство барского старосты. От первой жены (ее имя неизвестно) у Бернхарда было два сына: Войцех, умерший в младенчестве, и упомянутый выше Якуб (Tomczak, 1985). Таким образом, две стрелы, направленные в разные стороны, могут служить указанием на различные судьбы двух братьев. Данное предположение может служить косвенным подтверждением, что заказчиком портрета был именно Якуб.

Завершая данный небольшой очерк, хочется провести параллель, которая с первого взгляда может показаться несколько неожиданной – а именно сопоставить Бернхарда Притвица с Иваном Пересветовым. Эти два деятеля были современниками, более того, в одно и то же время находились на службе у одного правителя – польского короля Сигизмунда I Старого (о своих польских, чешских и венгерских службах Иван Пересветов рассказывает в «Малой челобитной»). Оба были чужаками, связавшими свою судьбу со службой чужому государю: под словами Пересветова *«нас, государь, приезжих людей не любят»* мог бы подписаться и Бернхард Притвиц – в своих письмах герцогу Альбрехту Прусскому он жаловался на высокомерное отношение к нему со стороны польских магнатов (Forstreuter, 1955: 41). Но еще больше их роднит факт обращения к правителям своих государств с развернутыми меморандумами по «татарскому вопросу». Нет нужды подробно пересказывать содержание челобитных планов Ивана Пересветова (см.: Сочинения И. Пересветова, 1956). Его основная идея – забота о «воинниках» и широкая программа наступления на юг

и восток, для освоения «подрайской землицы». Собственно, в роли такого «воинника» и проводника именно этой политики и выступает – на службе польской короны – Бернхард Притвиц. Представляется, что фигура «немецкого казака» Бернхарда Притвица представляет большой интерес для исследователя, не только в силу его незаурядной биографии, но и в силу отражения в этой биографии тех общих исторических процессов, которые проходили в XVI веке на степной границе Восточной Европы.

Библиография

1. Грушевський, Михайло (1909). *Історія України-Руси*, Т. VII. Київ.
2. Мартынюк, Алексей (2008). "Лихие люди Московской Руси: три исторических портрета", *Российские и славянские исследования*, Вып. III: 145–156.
3. Огуй, Александр (2010). "Международная торговля Молдавским торговым путем в XIV–XVI вв.: воздействие на денежное обращение региона", *Судьбы славянства и эхо Грюнвальда: выбор пути русскими землями и народами Восточной Европы в средние века и раннее новое время. Материалы международной научной конференции*. Отв. редактор Александр Филюшкин. СПб.: 229–230.
4. *Сочинения И. Пересветова* (1956). Подгот. текста Александр Зимин. Москва, Ленинград.
5. *Українськиий степовий кордон в середині XVI століття (спогади барьского старости Бернарда Претвича)* (1997). Упорядник О. Є. Мальченко. Запоріжжя, Київ.
6. AGAD, Archivum Koronne Warszawske, Dział Turecki, kart. 68, teka 127, № 260, 261
7. Bielski, Marcin (1856). *Kronika polska*. T. III. Sanok.
8. Forstreuter, Kurt (1955). *Preussen und Russland von den Anfängen des Deutschen Ordens bis zu Peter dem Grossen*. Göttingen Berlin, Frankfurt.
9. Jaworski, Rafał (2008). "Polskie tropy jednorożca", *Portal Historyczny*, URL (доступ 20.08.2014): http://web.archive.org/web/20080311122337/http://www.mowiawieki.pl/artykul.html?id_artykul=1800
10. Rhode, Gotthold (1972). "Ein Brief des «Tatarenschrecks» Bernhard von Prittwitz an Herzog Albrecht von Preussen", *Zeitschrift für Ostforschung*, №21: 121–133.
11. Tomczak, Andrzej (1958). "Z dziejów stosunków polsko-tureckich za Zygmunta Augusta 1548–1553", *Księga pamiątkowa 150-lecia Archiwum Głównego Akt Dawnych*, Warzawa: 441–478.
12. Tomczak, Andrzej (1960). "Memoriał Bernarda Pretwicza do króla z 1550 r.", *Studia i Materiały do Historii Wojskowości*, R. 6, Z. 2: 328–357.
13. Tomczak, Andrzej (1985). "Pretwicz (Pretfic) Jakub herbu Wczele (1546–1613)", *Polski Słownik Biograficzny*, T. XXVIII. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: 435–437.

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Филипп Подберёзкин

Альберт Кранц и Иван Грозный: история одного послания

«Wandalia». В 1519, через пять лет после битвы под Оршей, в Сотерской типографии Кёльна вышел труд любекского синдика Альберта Кранца (Albert Krantz) «Вандалия». Позднее, в 1581 году, это творение сыграло определённую роль в рамках другого конфликта Речи Посполитой и России. Ввиду того, что Альберт Кранц почти неизвестен отечественному читателю, считаю актуальным раскрыть вопросы, касающиеся личности автора, его творения «Вандалия», а также восприятия им русских и русской истории. Затем мы перейдем уже непосредственно к сюжету, волею судьбы и трудами немецкого гуманиста, связавшему Германию, Литву и Россию.

Альберт Кранц и «Вандалия». В 1549 году барон Сигизмунд Герберштейн (Sigismund Herberstein), дипломат Священной Римской империи германской нации издал «Rerum Moscoviticarum commentarij». Это творение открыло новый период в восприятии России в Европе. Закончилось «темная» эпоха неведения о России в Европе. Однако в более раннее время, после монгольского вторжения, контакты между Россией и Западом были существенно ограничены: информация передавалась почти исключительно через ганзейские и литовско-беларусские источники.

В конце XV столетия отмечается начало творчества немецкого историка Альберта Кранца, чьи труды в определенной степени носили отпечаток своей эпохи: немецкого нерелигиозного гуманизма с одной стороны, а также предреформационного периода – с другой. Труд «Вандалия», впервые опубликованный в 1519 году, включал европейский регион в свою историческую модель. В связи с этим у автора возникла задача сбора и обработки информации о доселе малоизвестной Восточной Европе. Одновременно все сообщения интерпретировались в новом, гуманистическом свете: то есть в неразрывной связи современности и античности, эпохи варварства и Нового времени. «Вандалия» была опубликована уже после смерти автора (1517). Задачей труда было описание истории народов, входивших в «Germania magna» – региона от Рейна до Дона, по мнению Кранца, связанного с древними вандалами. Таким образом, в основу был положен не этнический, а исторический континуитет (Crantzii, 1600). В этом смысле современная автору действительность представлялась диалектически, прошлое и настоящее являлись неразрывным целым, так же как и история регионов «Germania magna», связанных общим прошлым.

Об этом позволяет судить параллелизм описания событий из прошлого различных регионов – отсутствие четкого хронологического принципа, происшествия истории нескольких народов перемежевываются.

Россия и русские в историко-географической модели Кранца. Во второй главе «Вандалии» Альберт Кранц отмечает: *«Я однако не в состоянии изложить здесь историю русских от начала, ибо не нахожу достаточного [материала – Ф. П.] для описания»* (Crantzii, 1600: II, 3). *«Среди самих русских, ставших в последнее время дружественнее и вежливее, найдутся те, кто исследовал бы их достославную историю. Для меня же будет достаточно»* (Crantzii, 1600: VI, 6).

Эти и другие, относящиеся к разным народам замечания из «Вандалии», констатируют гуманистическую традицию исторического бытия народов региона. Исследователь Альберта Кранца, историк Ульрих Андерманн отмечает: *«Восходя к исходной проблеме, следует сказать, что в целом Кранц стремился к обусловленной источниками аргументации и действительно писать лишь то, что подтверждало предание. Это означало также молчать, если по отношению к какому-либо вопросу не хватало источников либо имеющиеся не могли осветить его»* (Andermann, 1999: 210).

Во времена Кранца информация о русских (в тогдашнем понимании) землях могла передаваться через Ганзейский союз, Польшу и Великое Княжество Литовское. Разумеется, что Альберт Кранц, являясь ганзейским функционером, был хорошо информирован о балтийском регионе, в то же время он мог наведываться самостоятельно в Пруссию и Ливонию. Нужно, однако, учитывать, что письменные и устные источники этого региона могли сообщать о русских только в «собственном» смысле. Это означает, что Кранц пользовался только той информацией, которая освещала важнейшие отношения между русскими и их соседями. Из политических и религиозных причин эта информация могла быть тенденциозной. С другой стороны, возможно заключить, что данные, находившиеся в распоряжении Кранца, были почти исключительно единственно возможными, которыми мог бы воспользоваться исследователь до известной публикации труда Сигизмунда Герберштейна.

Роксоланы. Вторая глава «Вандалии» раскрывает нам специфический контекст восприятия русских: *«Плиний называет русских роксоланами, Страбон называет их роксаносами или роксосами, из чего и пришло к нам слово «русские». Они живут на востоке между рекой Танаис и Борисфенос, ибо обитают в полях. Есть большая восточная равнина, которая начинается от Германии до узкого выхода Каспийского моря. Много читал я об этом большом, диком и плохом поле. Живет ли кто над русскими, о том мне неведомо. Роксоланы вели войну против Митридата Евпатора... Их оружие – это шлемы из бычьей шкуры, копья, луки и мечи. Большинство их кочевники, ездят на телегах, кормятся от скота своего. Их еда – это молоко и мясо...»* (Crantzii, 1600: I, 2).

Интересно привести здесь отрывок из текста «Географии» грека Страбона, который, скорее всего, был использован Кранцем: *«Насколько мы знаем, вся северная земля от Германии до Каспийского моря является равниной. Живет ли кто за роксоланами, мы не знаем. Роксоланы вели также войну под началом Тасиоса против военачальников Митридата Евпатора... Они используют шлемы и панцири из бычьих шкур, как оружие нападения они используют луки и мечи. Палатки их прикреплены к телегам, на которых они живут; кормятся они молоком и мясом...*» (Strabo, 2007: III, 17: 430).

Роль имени. Интересно обстоятельство, что документальные и народные географические названия, известные ко времени Кранца, изменены в пользу их античных прототипов: русские-роксоланы, Днепр-Борисфенос, Дон-Танаис и так далее. Интересен и способ сравнения, который мы можем наблюдать уже из особенностей имен. Исследователь Х. Больбук отмечает: *«Античные тексты создавали изобразительную формулу и мыслительный формат гуманистических описаний народов и земель... Для концепирования образа Germania Magna Кранц опирался почти исключительно на античные описания варваров»* (Bollbuck, 2006: 89–90).

На наличие варварских описаний как источника указывает название «роксоланы» в отношении русских. Роксоланы по Страбону – скифское племя. Поэтому, ассоциируя роксоланов с русскими, Кранц исходил лишь из подобия их имен. Этот метод, устанавливать родство или даже идентичность через подобие имен, использовался уже Геродотом в его «Истории» (Лурье, 1947: 142). Одновременно мы наблюдаем тенденцию у Кранца связывать античность и современность.

Некоторые выводы. Дальнейшие сообщения Кранца представляются независимыми от первого сообщения о «роксоланах». Мы читаем отрывочную информацию из политической истории государства бывших «номадов». Однако прошлое и современность в гуманистическом смысле не противоречат друг другу. Наоборот, мы наблюдаем тенденцию измерять себя и современное время автором в понятиях античности. Этот исходный пункт определяет смысловые категории, в которых рассматриваются события прошлого этих народов.

Исторические рамки. После упоминания о роксоланах и их войне с Митридатом Евпатором (Mithridat Eupator) следует повествование об истории борьбы русских с татарами в XIII столетии, а также сообщения о современном состоянии региона. Наиболее интересными здесь являются сообщения о битве на «Синей Воде» 1380 (предположительно, речь идет о битве на Куликовом поле 1380), походе Ивана III в Ливонию в 1479 году и на Новгород, которые достойны отдельного исследования (Crantzii, 1600: I, 2). Можно заключить, что история русских для Кранца делится на два периода: эпохи борьбы с татарами и возвышения Москвы во времена Ивана III. Такое восприятие, как мне представляется, было характерным не только для Кранца.

Вторжение татар оказало значительное влияние на контакты и обмен информацией между русскими и европейскими землями. Кроме Новгорода и Пскова остальные русские земли оставались для европейцев почти неизвестными. Вот одно из характерных замечаний Кранца о русских: *«И почти три сотни лет жили они как номады в палатках, питаясь от скота своего»* (Crantzii, 1600: I, 2).

Представляется, что вследствие неведения формула «роксоланов-номадов» была распространена на дальнейшее изложение истории русских. Это не противоречит уже упоминавшемуся выше принципу осторожного обращения с источниками, практиковавшегося Кранцем. Варвары и номады во времена античности могли значить не только нечто негативное/чужое, но и также что-то неизвестное.

Кранц и современная ему Россия. После описания монгольского нашествия мы узнаем о том, что образ жизни русских мало изменился: несмотря на изменения в областях расселения, бродячий образ жизни остается; тем не менее, целостность «Germania magna» не была нарушена: *«Русские и поляки еще сейчас как части одного родства родственны вендам в Германии»* (Crantzii, 1600: II, 4).

«Живущие же в восточных от нас местах савроматы или уже сейчас с немного измененным именем сарматы есть русские, литовцы и поляки, сами по себе большие народы» (Crantzii, 1600: I, 2).

Итак, русские остаются в «Сарматии», что значит во внутренней семье кранцевской «Germaniae magna», где русские, поляки и литовцы соединены родством не только между собой, но и с вендами в Германии.

Интересно следующее замечание: *«Между тем русские, разделенные на две части (которые называются также Белой и Красной), являются сильнейшими»*.

О том, где находятся обе «Руси» на момент конца XV века (времени, когда, предположительно, писалась «Вандалия») свидетельствуют следующие слова: *«Они же на сегодня подчинены великому князю московскому»* (Crantzii, 1600: I, 2).

Не смотря на то, что в хрониках Великого Княжества Литовского «Русь» обозначалась как составная часть княжества[1] и литовские князья позиционировались как наследники великих князей киевских, «Русь» по Кранцу умещается в конкретном политико-географическом регионе – владениях великого князя московского. Другими словами, Кранц, как репрезентант немецкой гуманистической традиции, усматривает не разрыв, а континуитет между киевской и московской традицией. Русь не была разделена политически, она была «продолжена» в лице уже московских государей. Этот и другие примеры указывают на то, что понятия «Польши», «Руси» и «Литвы» сочетали в себе для Кранца как политическое, так и этническое наполнение.

Политическое восприятие русских у Кранца. По сравнению с другими периодами эпоха Ивана III освящена наиболее подробно в «Вандалии». С одной стороны это объясняется тем, что Иван III и Альберт Кранц были со-

1 Например: Летопись Рачинского, 1980: 167–168.

временниками, с другой – посредством византийского наследия московское государство приобретало новый международный статус. Отношение Кранца к отдельным историческим событиям, а также эпитеты, употребляемые к историческим деятелям, иллюстрируют общее личностное восприятие Кранцем эпохи Ивана III. Во второй главе Кранц отмечает: «*Они (русские) имеют красивые города, Москва – столица этих земель, о чем, правда, никто не радуется*» (Crantzii, 1600: I, 2).

Представляется, что этот отрывок задет дальнейший смысловой контекст дальнейшим сообщениям из истории России XV века у Кранца. Далее он развивает свою мысль: *«Так принадлежит московским князьям также и Новгород из-за того, что жители сего города из-за богатства своего ни меры, ни цели не знали. Потому и возникла поговорка: кто может устоять против Господа и великого города Новгорода? Однако правящий сейчас великий князь Иван подчинил их, дабы они были послушны и не восставали впредь. Немного далее к Лифляндии есть город Псков, также достойный похвалы»* (Crantzii, 1600: I, 2).

Здесь, путем противопоставления («красивые» города, великий Новгород, достославные Псков и Москва, чьему владычеству «никто не рад») показывается, что современное положение вещей по сравнению со старыми временами (периода расцвета Новгорода и Пскова) негативно оценивается Кранцем.

В связи с женитьбой Ивана III на дочери византийского императора и походом в Ливонию Кранц дает характеристику самому великому князю: «*Великий князь, о котором ранее упоминалось в связи с захватом Новгорода, не придумал ничего более, как жениться на дочери константинопольского императора: остался, однако, таким же алчущим завоеваний и грабежей; об этом много известно в Лифляндии*» (Crantzii, 1600: XIII, 21).

Итак, в глазах Альберта Кранца как представителя Ганзы, связанного с балтийскими немцами, женитьба Ивана III на дочери византийского императора отнюдь не повысила его статус. Русский князь остался алчным к чужому «грабителем».

Некоторые выводы. На первый взгляд может показаться, что Кранц, детально описывая племенное прошлое «русских-роксоланов», а затем принимаясь за события недавней истории, рассматривает мифический и реальный периоды как бы независимо друг от друга. Представляется, однако, что история России у Кранца структурируется посредством античного прошлого региона. Интерпретация ранней история «роксоланов», так же как и события XIII века, основывается на гуманистическом восприятии действительности. Это означает, что для Кранца история представляет собой не последовательность как смену нового и старого, а непрерывную связь древности (античности) и современности. Таким образом современность воспринимается через призму античности. Поэтому в нарративе не всегда можно установить, о ком точно идет речь: о «номадах» либо современных автору русских. Изображение современных русских в этом смысле не противоречит авторской схеме. Здесь

находит свое отражение отношение Кранца-современника к русским. Однако нетронутой остается формула «Germania magna»: русские называются «могущественными» соседями поляков, литовцев и вендов.

В этой связи история Ливонии особенно тесно переплетается с историей Германии, Литвы и Руси. Ниже мы рассмотрим один из характерных сюжетов «смежной» истории.

Происхождение сведений о Ливонии. Ещё исследователи В. Нордман, Э. Шефер и П. Шерффенберг (1934, 1893, 1898) усматривали в текстах «Вандалии», касающихся восточноевропейских регионов, заимствования из хроник продолжателя Детмара, «Хроники новеллы» Германа Корнера, «Хроники Ливонии» Генриха Латвийского и других ганзейских и орденских хронистов (Nordman, 1934; Schaerffenberg, 1893; Schäfer, 1898). Наряду с широким доступом к письменным хранилищам Альберт Кранц пользовался и личным опытом – должность синдика Любека позволяла ему совершать дипломатические поездки в регионы ганзейской торговли (Andemann, 1999: 67). Для описания ливонской истории Кранцем привлекались сведения из более ранней «Хроники новеллы» Германа Корнера, который, в свою очередь, заимствовал информацию из любекской хроники Детмара, а также хроники растенбургского клирика Иоанна фон Позилге. Географическая точность, с которой Кранц описывал события, позволяет предположить, что он лично бывал в Ливонии, возможно, с различными дипломатическими миссиями. Особенный интерес представляют его сведения о событиях истории Ливонии 2 половины XV века, обстоятельства которых могли стать известными посредством очевидцев либо современников событий.

«Kranzyusz». Одному из сюжетов «Вандалии» через полстолетия после публикации труда, удалось сыграть определенную роль далеко за пределами Германии. В дневнике Яна Пиотровского, участника похода польского короля Стефана Батория под Псков, от 22 июля 1581 есть такая запись: *«Do tego tyzes my Moskiewskiemu poslali Herbersteina, Gwagnina I kilka rozdzialow z Kranzyusza polacinie, aby sobie poczytal, co jego obyczajach swiat pisze»* (Piotrowski, 1894: 192).

Итак, среди уже известных творений Сигизмунда Герберштейна («Записки о Московии»), Александра Гванини («Хроника европейской Сарматии») с идеологической мотивацией Ивану IV были высланы также и главы из некоего «Кранциуша». Перед комментаторами этого отрывка из дневника Пиотровского встал вопрос: кто такой этот «*Kranzyusz*», главы из труда которого были посланы московскому царю?

Кранц или Краузе? Первый исследователь, который в своем труде «Борьба за Ливонию между Москвою и Речью Посполитой…» коснулся этой проблемы, был В. Новодворский (1904). В своих примечаниях он сомневается, что «*Kranzyusz*» может быть идентифицирован с ганзейским писателем Альбертом Кранцем:

«Это были сочинения Герберштейна, Гваньини и несколько глав из произведения какого-то Кран-

ция или Крауция. Я просматривал произведение Альберта Кранца «Vandalia seu Vandalorim origine etc libri XIV» в издании 1519 и 1575 г., но нашел только несколько строк об опустошении Ливонии русскими при Иоанне III, их жестокостях и о том, что московскому государю опасно доверять, а потому и не берусь утверждать, как это делает издатель "Дневника похода Стефана Батория под Псков" А. Чучинский, что Кранций, упоминаемый Петровским, есть именно Альберт Кранц» (Новодворский, 1904: 219-220).

В современной публикации дневника похода Стефана Батория под Псков комментатор А. А. Михайлов (2005) предположил, что под «Кранциушем» можно понимать Эллерта Краузе, автора «Письма гетману Я. Ходкевичу о тирании Ивана Васильевича» (Осада Пскова.., 2005: 473). Однако это письмо было опубликовано уже позднее известной посылки Ивану Грозному – в 1582 году.

Альберт Кранц? Для того, чтобы оценить убедительность возможной посылки дипломатами Речи Посполитой глав из труда Кранца, необходимо провести выборку текстов из «Вандалии», которые рассказывают о поведении русских в Ливонии. Этими текстами, на наш взгляд, являются XXI глава XIII книги, а также следующий отрывок из I книги (перевод мой – *Ф. П.*): *«холодной зимой русские ворвались в Ливонию... они вели себя жестоко, как тираны, / садили маленьких деток на колья, / отрезали женщинам грудь...»* (Crantzii, 1600: I, II).

XXI главу я цитирую частично, так как вся эта глава посвящена «жестокостям» русских: *«Великий князь московский, / о котором мы говорили ранее, что он завоевал Нойгарден, / другим ничем не известен, / как только, что он из города Рима дочь константинопольского императора взял себе в жены: остался (однако) таким же для завоевания (ist nach Eroberung derselben)... обратился в 1481 году в ту самую провинцию [Ливонию – Ф. П.], / там был смел на жестокости... и большое количество бедных крестьян использовал как скот для чрезвычайных работ. Такое их положение не на много лучше в их [русских – Ф. П.] собственной стране... (doch war auch ihr Zustand in ihrem eignen Vaterland nicht viel besser) обходятся так с женщинами и детьми, / разлучают их и так оставляют. Потому они [дети – Ф. П.], как собаки, рыскали по Ливонии, / и не было им даже малого хлеба, чтобы насытиться...»* (Crantzii, 1600: XIII, XXI).

Таким образом, в этом отрывке Кранц имеет в виду, что, несмотря на акцептацию Иваном III византийской традиции, он остается завоевателем и тираном, что подтверждается деяниями русских в Ливонии. Возможно, В. Новодворскому эта глава была неизвестна, если он утверждал, что в «Вандалии» есть только несколько строк о Московии. Вся XXI глава XIII книги посвящена «московитам». В свете этого выражение Пиотровского о посланных Ивану IV отдельных главах «Кранциуша» следует понимать так: именно XXI глава, также как и сообщение о более раннем

походе Ивана III в Ливонию, были посланы царю. Нам не представляется проблематичным и само имя «Kranzyusz»: это вполне возможная польская транслитерация немецкой фамилии в родительном падеже.

Немецкая хроника как идеологическое оружие. Мы не видим оснований для сомнения в том, что именно отрывки из «Вандалии» были посланы в 1581 году царю Ивану IV в сложное для него время осады Пскова. При этом весьма вероятно, что послана была XXI глава, единственный раздел, тематически посвященный русским. Таким образом, с помощью этих отрывков, Ивана Грозного «проинформировали», что между ним и его «тираническим» дедом Иваном III нет большой разницы. Для нас также важно и то, что «Вандалия» немецкого хрониста была в числе тех работ, которые были посланы царю Ивану: это указывает нам на то обстоятельство, что как эта хроника, так и сам хронист Альберт Кранц были достаточно хорошо известны в Восточной Европе (и, частично, в России) того времени. Следовательно, этот пример позволяет нам обосновать актуальность нарраций немецкой гуманистической мысли при исследовании «смежных» сюжетов в истории Восточной Европы.

Источники и литература

1. Летопись Рачинского (1980). *Полное собрание русских летописей, Т. 35: Белорусско-литовские летописи.* Москва: Наука.
2. Лурье, С. Я. (1947). *Геродот.* Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
3. Новодворский, Виталий (1904). “Борьба за Ливонию между Москвою и Речью Посполитой (1570–1582)”, *Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета*. Санкт-Петербург.
4. Осада Пскова глазами иностранцев: Дневники походов Батория на Россию (1580–1581) (2005). Псков.
5. Andemann, Ulrich. (1999). *Albert Krantz. Wissenschaft und Historiographie um 1500.* Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
6. Bollbuck, H. (2006). *Geschichts- und Raummodelle bei Albert Krantz (um 1448–1517) und David Chytraeus (1530–1600).* Frankfurt am Main: Peter Lang.
7. Crantzii, Alberti (1600). *Wandalia oder beschreibung wendischer Geschichte*. Lübeck.
8. Nordman, Vio (1934). «Die Wandalia des Albert Krantz», *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B, XXIX.
9. Piotrowski, Jan. (1894). *Dziennik wyprawy Stefana Batorego po Pskow w r. 1581 (wyd. A. Czuzcynski).* Krakow.
10. Schaerffenberg, Paul (1893). Die Saxonia des Albert Krantz. Diss. Kiel. Meiningen.
11. Schäfer, Ernst (1898). Zur Geschichtschreibung des Albert Krantz. Rostocker Habilitationsschrift, Hamburg: Kovac Verlag.
12. Strabo (2007). *Geographica*. Wiesbaden: Marix Verlag.

Аўтары

Юрась Бачышча – гісторык, кандыдат гістарычных навук, дацэнт Еўрапейскага гуманітарнага ўніверсітэта (Вільня, Літва).

Аляксей Мартынюк – гісторык, кандыдат гістарычных навук, загадчык кафедры гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы (Мінск).

Філіп Падбярозкін – гісторык, Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (Мінск).

Ганс Ротэ – філолаг, гісторык літаратуры, доктар габілітаваны, Акадэмія навук зямлі Паўночны Рэйн-Вестфалія (Германія).

Наталля Сліж – гісторык, кандыдат гістарычных навук, БІП – Інстытут правазнаўства (Гродна).

Дэвід Фрык – прафесар, доктар гістарычных навук (PhD), дэпартамент славянскіх моваў і літаратуры Каліфарнійскага ўніверсітэта ў Берклі (ЗША).

Леанід Цімашэнка – гісторык, кандыдат гістарычных навук, дэкан гістарычнага факультэта Драгабыцкага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта (Украіна).

©ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА
ISSN 1819-3625 № 22-23, 2014-2015

Authors

Juraś Bačyšča (Bachyshcha) – historian, PhD in History, docent at the European Humanities University (Vilnius, Lithuania).

Aliaksiej (Aleksei) Martyniuk – historian, PhD in History, Head of the Department of Historical and Cultural Heritage at the National Institute for Higher Education (Minsk).

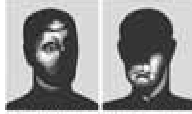
Filip Padbiarozkin – historian, Belarusian State University (Minsk).

Hans Rothe – philologist, literary historian, Dr. Hab., Academy of Sciences of North Rhine-Westphalia (Germany).

Natallia Sliž (Slizh) – historian, PhD in History, BIP - Institute of Law (Hrodna).

David Frick – professor, PhD in History, Department of Slavic Languages and Literature at the University of California, Berkeley (USA).

Leonid Tymoshenko – historian, PhD in History, Dean of the Faculty of History of Drohobych State Pedagogical University (Ukraine).



Палітычная сфера – вядучае **спецыялізаванае выданне** па палітычных і сацыяльных навуках у Беларусі. Часопіс друкуе вынікі навуковых даследаванняў з розных галін палітычнай навукі і сумежных дысцыплін. Мэтай выдання з'яўляецца задавальненне патрэбаў шырокае акадэмічнае супольнасці ў выніках тэарэтычнае і эмпірычнае навуковае дзейнасці.

Усе артыкулы часопіса праходзяць абавязковае **ананімнае рэцэнзаванне**. Рэцэнзентамі выступаюць прадстаўнікі акадэмічнай супольнасці Беларусі, Расіі, Літвы, Польшчы, Украіны, а таксама іншых краін.

Адпаведнасць навуковым стандартам, а таксама эмпірычны ці тэарэтычны ўнёсак у разуменне палітыкі з'яўляюцца крытэрамі для публікацыі.

Да друку прымаюцца артыкулы на **беларускай, рускай, англійскай**, а таксама **украінскай і польскай мовах.**

Часопіс выдаецца з **2001** года.

Выданне прысутнічае ў шэрагу міжнародных навуковых бібліятэк, у прыватнасці ў **Central and Eastern European On-line Library**, а таксама рэферуецца ў **International Political Science Association (IPSA) Abstracts.**

Партнёрамі *Палітычнай сферы* з'яўляюцца акадэмічныя і даследчыя інстытуцыі Беларусі, Літвы, Польшчы, Украіны і ЗША.

Тэмы нумароў з 2006 года

LT-07110, Lithuania, Vilnius, Fabijoniškių g. 59-26
220064, Belarus, Minsk, P.O. 59
E-mail: info@palityka.org
Web: www.palityka.org

Political Sphere is a leading **specialized journal** of political and social sciences in Belarus. The journal publishes results of scholarly research in various fields of political science and related desciplines. The aim of the journal is to present the product of theoretical as well as empirical research activity to a wider academic community.

All articles undergo a compulsory **anonymous reviewing.** Our referees are academics from Belarus, Russia, Lithuania, Poland, Ukraine and other countries.

Compliance with research standards as well as empirical or theoretical contribution to understanding of politics are the main criteria for publication.

Manuscripts in **Belarusian, Russian, Ukrainian and Polish languages** are accepted.

The journal is published since **2001.**

The journal is included in several international scientific libraries, particularly in **Central and Eastern European On-line Library.** It is also abstracted in **International Political Science Association (IPSA) Abstracts.**

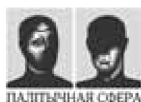
Among the **partners** of Political Sphere are academic and research institutes in Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine and USA.

Issue topics since 2006

Intellectual Situation, *№ 21 (2) 2013*
Bilateral Relations, *№ 20 (1) 2013*
Idea of Litva/Lietuva/Lithuania, *№ 18-19 (1-2) 2012*
Language Politics, *№ 16-17 (1-2) 2011*
Independance: Idea and Institutions, *№ 15 (2) 2010*
Nation vs. National Project, *№ 14 (1) 2010*
Elites and Informal Politics, *№ 13 (2) 2009*
City and Politics, *№ 12 (1) 2009*
English Issue, *№ 11 (1) 2008*
History of Ideas, *№ 10 (1) 2008*
Institutions of Choice, *№ 9 (2) 2007*
Land and Space, *№ 8 (1) 2007*
Rethinking Elections, *№ 7 (2) 2006*
Varieties of the Past, *№ 6 (1) 2006*

LT-07110, Lithuania, Vilnius, Fabijoniškių g. 59-26
220064, Belarus, Minsk, P.O. 59
E-mail: info@palityka.org
Web: www.palityka.org

Палітычная сфера
Часопіс палітычных даследаванняў
Беларусь (Мінск); Літва (Вільня, Коўна)



Інстытут палітычных даследаванняў “Палітычная сфера”
Універсітэт Вітаўта Вялікага
Інстытут Вялікага Княства Літоўскага

Political Sphere (Palityčnaja Sfiera)
Journal of Political Studies
Belarus (Minsk); Lithuania (Vilnius, Kaunas)

Institute of Political Studies *Political Sphere*
Vytautas Magnus University
Grand Duchy of Lithuania Institute